T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF)
ANABİLİM DALI

15. YÜZYIL BİR TÜRK SUFİSİ: YAKUB-I ÇERHÎ

Doktora Tezi

Ahmet Cahid Haksever

Ankara-2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF)
ANABİLİM DALI

15. YÜZYIL BİR TÜRK SUFİSİ:
YAKUB-I ÇERHÎ

Doktora Tezi

Ahmet Cahid Haksever

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Ethem Cebecioğlu

Ankara-2005

ÖNSÖZ

Toplumlararası etkileşimin artıp dünyanın giderek küçüldüğü günümüzde, küreselleşme de denilen bu durumun siyasi, ekonomik ve sosyal alanda etkileri söz konusudur. Meseleye birey açısından yaklaştığımızda, kişinin kültürünü unutup kimliğini kaybederek, kendisine rehberlik edecek dayanaklardan yoksun hale gelmesi, hayatı anlamlandıramaması, dolayısıyla kendine ve topluma yabancılaşması küreselleşmenin öne çıkan olumsuz yönlerindendir.

Doğu ve batı etkileşiminin giderek arttığı bu dönemde doğu toplumlarının insanı ve ruhu temel referans alarak yüzyıllar içinde geliştirdikleri tasavvufî-mistik söylemlerin, günümüz insanının anlam arayışına alternatif oluşturabilecek düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak, insanın varoluşsal kaygısının bir tezahürü olarak nitelendirilebilecek olan mistik yönün sömürülmesi ve insanların bu tür zaaflarından faydalanılması tasavvuf tarihinin hemen her döneminde söz konusudur. Dolayısıyla İslam tasavvufunun gerçek karakterini, bu sistem içerisinde yer almış mutasavvıfların düşünce ve yaşantılarından hareketle gözler önüne sermek önem arz etmektedir.

Toplumları ayakta tutan yapıtaşlarından birinin kültür olması hasebiyle meselenin toplumsal yönü de bulunmaktadır. Günümüzde kültürlerine sahip çıkıp, gelecek nesillere aktarabilen milletler ayakta kalabilmektedir. Dolayısıyla kültürlerin önemli yapıtaşlarından biri olan mutasavvıfların hayatını ve düşüncelerini insanlığa sunmak, bir bakıma toplumu şekillendiren unsurların da temeline inmektir.

Tasavvuf tarihi açısından XIII.-XV. asırlar, genel olarak tarikat kurucularının yaşadığı dönem olması hasebiyle tarikatların kuruluş devri olarak ele alınmaktadır. Ayrıca tarihî bağlarımızın bulunduğu Horasan ve civarı, Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde îfâ ettikleri önemli rol ile tanınmaktadır. Bunun yanında döneminin en kuvvetli İslam ülkesi konumundaki Timurlular devrinde Nakşbendîlik tarihi, dinî bir toplumun kurumlaşması ve yayılması açısından da önemlidir.

İşte biz de karşılıklı etkileşimlerin arttığı günümüzde, kültürel bağlarımızın devam ettiği toplumların fikir ve düşüncelerini daha iyi tanıyabilmek, günümüze

akislerini tespit edip modern dönemin problemlerine ne gibi alternatifler sunabileceklerini ortaya koymak amacıyla, içinde bulunduğu toplumda âlim-mutasavvıf karakteriyle önemli bir yere sahip olan Yakub-ı Çerhî'nin hayatını, eserlerini ve düşüncelerini ele aldık.

Gerek Orta Asya'da gerekse Osmanlı'nın hâkim olduğu bölgelerde düşünce ve eylem bazında önemli roller îfâ eden bir ekolün mensubu olan Yakub-ı Çerhî, Bahâeddin Nakşbend sonrası tarikatın kurumsallaşması ve sürekliliğindeki kilit isim olması açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Çerhî'nin görüşlerini ortaya koymak, tarikatın kuruluş devri fikrî yapısını temellendirmede de önemli bir referans olacaktır.

Bununla birlikte Yakub-ı Çerhî ile ilgili yapılan çalışmaların oldukça sınırlı düzeyde kaldığı görülmektedir. Ülkemizde Kasım Kufralı (Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949, ss. 62-63), Necdet Tosun (*Bahâeddin Nakşbend: Hayatı Eserleri, Şahsiyeti ve Fikirleri*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. ve Said Aykut'un ("Yakub-ı Çerhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* İstanbul 1996, c. VII, ss. 359-363) başlıklı çalışmalar dışında Yakub-ı Çerhî'ye değinen pek ciddi bir araştırma bulunmamaktadır. Yurt dışındaki araştırmalara baktığımızda ise Mevcûde Razzakova,[1] Muhammed İbrahim Halil[2] ile Algar'ın makale ve madde çalışmaları,[3] Çerhî'nin bazı eserlerinin Halilullah Halili ve Muhammed Nezir Rânchâ tarafından tanıtım, tashih ve edisyon kritiği dışında pek bir çalışma bulunmamaktadır.

Yakub-ı Çerhî ile ilgili gerek yurt dışında gerekse ülkemizdeki çalışmaların sınırlı düzeyde kalışının sebepleri arasında; Kendisinin Bahâeddin Nakşbend'in halifesi olması yanında, tasavvuf tarihinde siyasi, sosyal ve ekonomik alanda en etkili şahsiyetlerden biri konumundaki Ubeydullah-ı Ahrâr'ın mürşidi olması gösterilebilir.

Bu durum İsmail Kara'nın da yerinde tespitiyle hâkim olan kişi, akım ve dönem merkezli bakış açılarının ancak çığır açmış kişileri ve akımları öne çıkarırken, bunları sürdüren, derinleştiren, mezceden, açıklama biçimlerine büründüren,

1 "Yakub Çerhî: Nakşibendiyye Tarikatı'nın Yirik (Büyük) Vekili", *Şarkşunaslık*, Taşkent 1997, no 9.

2 "Mevlânâ Yakub Çerhî", *Âryânâ*, 1322/1943, c. II, sayı. 2.

3 "Çarkî, Mewlânâ Ya'qûb b. 'Otmân b. Mahmûd", *EIr*, London 1989, c. IV, s. 819.

renklendiren, toplumun alt katmanlarına ve siyasi ve sosyal yapının farklı alanlarına taşıyan kişi, eser, kurum ve temayülleri geriye itme, önemsizleştirme gibi bir problemi[4] beraberinde getirmektedir.

Yakub-ı Çerhî'nin hayatını, eserlerini ve tasavvufî görüşlerini ele aldığımız çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Giriş'te, bir şahsın görüşlerinin oluşumunda, içinde bulunduğu kültürün önemli bir etken olduğu düşüncesinden hareketle, Çerhî'nin yaşadığı dönemin siyâsî ve ekonomik durumuna, tasavvufun dînî ve sosyal hayata tesirlerine değindik. Birinci Bölüm'de Yakub-ı Çerhî'nin ailesini ve doğumunu, ilmi serüvenini, tasavvufa intisabını, mensubu olduğu tarikatın genel özelliklerini ve nihayet, etkisi günümüze kadar devam eden eserlerini inceledik. İkinci Bölüm'de ise Çerhî'nin eserlerinden ve hayat tarzından hareketle çeşitli tasavvufî kavramlara yaklaşımını ve bu kavramlara yüklediği anlamları ele alıp günümüz insanının anlam arayışına nasıl bir katkı sağlayabileceğini ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamızda gerek rehberliğinden gerekse maddi ve manevi yardımlarından ötürü değerli hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'ya, tez izleme jürisi hocalarım Prof. Dr. Mehmet Akkuş ve Doç. Dr. Mustafa Aşkar'a; Yakub-ı Çerhî'nin baskısı yurt dışında yapılmış eserlerinin temini konusunda Doç. Dr. Necdet Tosun'a, tashih aşamasındaki yardımlarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek'e teşekkürü bir borç bilirim.

Ahmet Cahid HAKSEVER

---

4 Bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,* Dergâh Yay., İstanbul 2003, ss. 24-25.

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser.
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ayr. bk.	: Ayrıca bakınız.
bk:	: Bakınız.
bno:	: Beyit no.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
d.	: Doğum.
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*
ed.	: Editör.
EI	: *The Encyclopaedia of Islam.*
EIr	: *Encyclopaedia Iranica.*
haz.	: Hazırlayan.
İA	: *İslam Ansiklopedisi.*
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı.
mno:	: Mektup no.
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ö.	: Ölümü.
s.	: Sayfa.
sad.	: Sadeleştiren.
ss.	: Sayfalar arası.
TDED	: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.*
thk.	: Tahkik.
TTK	: Türk Tarih Kurumu.
trz.	: Tarihsiz.
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
vr.	: Varak.
Yay.	: Yayınları.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **1**
KISALTMALAR **6**

GİRİŞ
YAKUB-I ÇERHÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE ÖZELLİKLERİ
I. SİYASİ VE EKONOMİK DURUM **9**
II. İLMÎ-EDEBÎ DURUM 14
III. DÎNÎ-TASAVVUFÎ DURUM: 18

BİRİNCİ BÖLÜM
YAKUB-I ÇERHÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ
I. HAYATI **29**
A. ÇOCUKLUK ve GENÇLİK DEVRİ 29
1. İsmi ve Mahlası 29
2. Doğum Yeri ve Özellikleri 31
3. Ailesi 32
4. İlmî Serüveni 35
B. TARİKATA İNTİSABI VE SONRASI 37
1. Bahâeddin Nakşbend ve Nakşbendîliğin Tarihî Süreci 37
2. İntisabı ve Müritliği 48
3. Hilafeti ve Tarikat Silsilesi 52
C. HİZMET DÖNEMİ VE VEFATI 58
1. Alâeddin Attâr'ın Daveti ve Çeganiyan'a Gelişi 58
2. Vefatı 62
II. ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ **65**
A. ŞAHSİYETİ 65
1. İlmî Şahsiyeti 66
2. Tasavvufî Şahsiyeti 68
B. TESİRLERİ 71
1. Halifeleri 71
a. Yusuf-ı Çerhî 72
b. Şihabuddin Emir Seyyid Abdullah Berzişâbâdî Meşhedî 72
c. Yûsuf-ı Bâykûlî 73
d. Muhammed Kuhistânî 73
e. Ubeydullah-ı Ahrâr 73
2. Eserleri 86
a. Tasavvufa Dair Eserleri 87
aa. Neynâme-i Mevlânâ 87
ab. Risâle-i Ünsiyye 89
ac. Risâle-i Ebdâliyye 90
ad. Cemaliyye Havrâiyye–Şerh-i Rubâî-i Ebû Said Ebu'l-Hayr 91
ae. Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ 93
af. Tarika-i Hatm-i Ahzâb 94
b. Diğer Alanlara Dair Eserleri 95
ba. Tefsir 95
bb. el-Ehâdîsü'l-Erba'ûn 98
bc. Şerhu Nisâbi's-Sıbyân li'l-Ferâhî 99
bd. Risâle der İlm-i Ferâiz (Kitâbu'l-ferâiz) 99
c. Yakub-ı Çerhî'ye Atfedilen Eserler 100

İKİNCİ BÖLÜM
YAKUB-I ÇERHÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ
A. TASAVVUF 101

B. SEYR Ü SÜLÛKLA İLGİLİ KAVRAMLAR 103
1. Seyr ü Sülûk 103
2. Mürşid ve Özellikleri 109
3. Mürşide Olan İhtiyaç 114
4. Mürid 120
5. Mürşid-Mürid İlişkisi 121
C. SÂLİKİ KEMÂLE ERDİRİCİ YOLLAR 125
1. Şeriat ve Tarikat 126
2. Sohbet 128
3. Zikir, Letâif ve Prensipler 132
a. Zikr-i Hafî 136
b. Cehrî Zikir ve Semâ 142
4. Murakabe ve Teveccüh 146
5. Rabıta 148
6. Üveysîlik 152
7. Mücahede ve Riyazet 153
8. Nafile İbadet 156
D. SÂLİKİN VASIFLARI 162
1. Tahalluka Dair Vasıflar 162
a. Tevbe 162
b. Niyette ve Amelde İhlâs 164
c. İstikamet 165
d. Fakr ve Zühd 167
e. Tevekkül 169
f. Sabır 170
g. Rıza 172
h. Şükür 173
ı. Dua 174
i. Edeb ve Tevâzû 178
j. Takvâ 180
k. Sâlikin Uyması ve Kaçınması Gereken Diğer Vasıflar 182
2. Tahakkukla İlgili Vasıflar 186
a. Muhabbet 186
b. Fenâ ve Bekâ 192
c. Gaybet ve Huzur 195
d. Sekr ve Sahv 197
e. Kabz ve Bast 200
E. MARİFET VE BİLGİ KAVRAMLARI 202
1. Marifet ve Zahirî İlim 202
2. Müşahede 207
3. Nefs ve Ruh 210
4. Keşf ve İlham 213
5. Rüya 216
F. YARATILIŞ VE VARLIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR 221
1. Kainat 223
2. Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühud 226
3. Hayat ve Ölüm 232
4. Vakt 236
5. İnsan 240
G. VELÎ VE VELÂYET 246
1. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi 255
2. Keramet 258
H. RİCÂLU'L-GAYB 263
SONUÇ 275
BİBLİYOĞRAFYA **284**

GİRİŞ

YAKUB-I ÇERHÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE ÖZELLİKLERİ

Kişinin yetişmesinde ve şahsiyetinde yaşadığı dönemin özelliklerinin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Bu düşünceden hareketle Yakub-ı Çerhî'nin yaşadığı on beşinci yüzyıl Orta Asya'sının siyasi ve kültürel yönden özelliklerine ve bunun Yakub-ı Çerhî'deki yansımalarına kısaca değineceğiz.

I. SİYASİ VE EKONOMİK DURUM

Bu dönem ve coğrafyayla ilgili yaptığımız literatür taramasında, çalışmaların çoğunun yurt dışı kaynaklı olduğunu, Türkiye'de konuyla ilgili araştırmaların sınırlı düzeyde kaldığını üzülerek müşahede ettik. Giriş bölümünde ele aldığımız bu konuların, Yakub-ı Çerhî'nin anlaşılması yanında, Türk bilim tarihine de katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Yakub-ı Çerhî'nin içinde bulunduğu coğrafya genel olarak Horasan adı ile anılıp, Irak'ın doğusundan başlayarak Ceyhun nehrine kadar uzanmaktadır.[5] Bölgedeki Tirmiz, Semerkant, Nesef, Fergana, Buhara, Herat, Merv, Belh, Nişabur, Gazne ve Semerkant gibi şehirler dönemin İslam kültürünün temayüz ettiği yerleşim merkezleridir.[6]

Bölgenin nüfus dağılımına bakıldığında etnik yapıdaki çeşitlilik dikkat çekicidir. Buhara ve Belh yanında yerleşik nüfusun çoğunluğunu Tacikler oluştururken Hindistan sınırına yakın bölgelerde Moğollar ve Türkler yoğunluktadır.[7] Çerhî'nin çocukluğunu geçirdiği dönemde bu bölgenin nüfus dağılımıyla ilgili bilgilere Babür vasıtasıyla ulaşabiliyoruz. Buna göre Kabil'deki dere ve ocaklarda

---

5 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,* thk. Ferid Abdulaziz Cündî, Beyrut 1990, c. II, ss. 401-402; Bk. W. Barthold "Maveraünnehir", *İA*, Ankara 1978, c. VII, s. 408.

6 Yakut, *age*, c. II, ss. 401-402; Cl. Huart, "Horasan", *İA*, c. V, s. 560; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 149.

7 Tabîbî, *Tarih-i Muhtasar-ı Herat der Asr-ı Timuriyân*, Tahran 1368, s. 13; Kurban, *Şarkî Türkistan*, s. 150; Simon Digby, "The Naqshbandis in the Deccan in the Late Seventeeth and Early Eighteenth Century", *Naqshbandis,* s. 169; Choyr Ludmila, "Central Asia's Tajiks"**,** *State, Religion and Society in Central Asia*, ed. Vitaly Naumkin, 1993, s. 247.

Türkler ve Araplar; şehir ve bazı köylerinde Sartlar, Peşâî, Perâcî, Tacik, Berekî ve Afganlar; Gazne dağlarında da Hezare ve Nekderiler bulunmaktadır. Kabil'de etnik yapının farklılığı dolayısıyla on bir-on iki dil konuşulmaktadır.[8]

Bölge halkı göçebe ve yerleşik olmak üzere iki ana grupta toplanabilir. XIV. yüzyılın sonlarında Çağatay göçmenleri, askeri güçleriyle bölgenin güvenliğini sağlamaları dolayısıyla siyasette söz sahibidirler.[9] Coğrafyanın beraberinde getirdiği göçebe hayatı, bozkırlardaki ürünleri, belli gruplardan ziyade, toplumun tümü arasında dengeli olarak dağıtabilecek nitelikte yöneticileri gerektirmiştir. Bu uygulama, Timur'un[10] hâkim olduğu döneme kadar devam etmiş, Timur ve sonrasında siyasette uzman yöneticiler[11] işbaşına geçmiştir.[12]

Yakub-ı Çerhî'nin yaşadığı dönemde en güçlü İslam devleti Timurlular olup Orta Asya'ya hâkimdirler. Irak'ta 736/1335'te son bulan İlhanlılar sonrasında Celâyirîler[13]; Azerbaycan'da Türkmen Akkoyunlu[14] ve Karakoyunlular[15]; Suriye'de

---

8 Türkler, Tacikler ve Sartlar arasında pek bir ayrılık bulunmamaktadır. Farklılıklar, daha ziyade giyim alışkanlıklarında ortaya çıkmaktadır. W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler,* Evkaf Matbaası, İstanbul 1927, ss. 194, 208.

9 Göçmenlerin bu denli etkin olmalarında Moğolların da rolü vardır. Gerek mirzalara hizmet etmesi, gerekse ordunun personel ihtiyacını karşılaması amacıyla Orta Asya'ya farklı kabilelerden geniş bir göçebe nüfusu getirmişlerdir. Bu gruplar, hem güçlerinin genişliği, hem de organizasyonları bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Beatrice Forbes Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge University Press, Cambridge trz, ss. 18, 30; Isenbike Togan, "Islam in Changing Society-The Khojas of Earstern Turkistan", *Muslims in Central Asia*, ed. Jo-Ann Gross, London 1992, ss. 137-138.

10 Timur (Türkçe-Moğolca'da *temür* 'demir' demektir. Doğuştan aksak olduğu için "aksak" *lenk* anlamında "Timurlenk" şeklinde de isimlendirilmiştir), 736/1336'da Semerkant'ın güneyinde Keş yakınlarında doğmuştur. Babası, Barlaslar boyundan Taragay, annesi Tekina Hatun'dur. 808/1405 yılında Çin seferine çıkmak üzereyken vefat etmiştir. Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane*, University of California Press, Los Angeles 1952, ss. 121, 124; Bertold Spuler, "The Mongol Period*", The Muslim World-A Historical Survey*, trans. F. R. C. Bagley, Leiden E. J. Brill 1960, c. II, ss. 65-68; Peter Brent, *The Mongol Empire*, London 1976, s. 223; Mustafa Kafalı, "Timur", *İA,* c. XII/I, ss. 336-346; İsmail Aka, *Timurlular,* Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 9.

11 Timur, askerlik ve siyasette uzmanların ilki olup, örgütleme yeteneğiyle göçebeleri bir arada tutabilmiştir. Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, çev. Galip Üstün, Milliyet Yay., İstanbul 1995, ss. 223-4.

12 Barthold, *age*, s. 209; İklil Kurban, *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 21; Manz, *age,* ss. 18, 28, 36-37, 39, 40.

13 Celayirli Sultan Ahmet tarafından kurulmuştur. Kendisi tahta geçmeden önce 8 yıl Basra valiliği yapmıştır. İki kere Timur tarafından Bağdat'tan kovulmuş, önce Memlükler'e, ikinci defasında Yıldırım Bayezid'e sığınmıştır. Karakoyunlularla mücadele etmiştir. Oğlu Hüseyin, 835/1431'de öldürülünceye kadar 20 yıl Karakoyunlular'a tabi olmuşlar ve yine Karakoyunlular tarafından tarih sahnesinden silinmişlerdir. Bertold Spuler, "Central Asia in

Memlükler hüküm sürmektedirler. Osmanlılar Anadolu'da güçlü bir devlet kurmuş,[16] Orta Asya'nın güneyine ise Tuğluklar[17] hâkim olmuşlardır.[18]

Tarih boyunca Orta Asya'ya hâkim güçlerin, aynı zamanda bütün Asya'da da egemen olduğu görülmektedir. Bu durum, Timur için de söz konusudur. O, kısa sürede ülkesinin sınırlarını Maveraünnehir, Horasan, Azerbaycan, Irak-ı Acem (Isfahan), Irak, Bağdat ve Doğu Anadolu'ya kadar genişletmiştir. [19]

The Mongol and Timurid Periods", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. II, s. 74; Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, Hayat Yay., 1964, c. IV, s. 272.

14 Akkoyunluların kurucusu Kutluk Oğlu Kara Yülük Osman Bey'dir. 751-908/1350-1502 tarihleri arasında faaliyet göstermişlerdir. Akkoyulular'ın sınırları Uzun Hasan'la birlikte Kafkaslar (Gürcistan dahil), Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Hazar Denizi-Hint Denizi arası (Kuhistan, Kirman dahil) ve Irak'a (Bağdat dahil) kadar uzanmıştır. İdare ve teşkilat bakımından Selçukluları örnek almıştır. Fatih Sultan Mehmet tarafından Otlukbeli Savaşı (878/1473)'ında Uzun Hasan'a ağır bir darbe indirilmiş; Şah İsmail, Uzun Hasan'ın ölümü sonrasındaki siyasî istikrarsızlığı kullanarak Safevî Devleti'ni kurmuştur. Spuler, "The Mongol Period*", The Muslim World,* c. II, ss. 75-76; Erol Güngör, *Tarihte Türkler***,** Ötüken Yay., İstanbul 1995, ss. 143-147.

15 Karakoyunlular; 782-873/1380-1468 yılları arasında etkin olmuş, Erciş merkez olmak üzere Erzurum'dan Musul'a kadar Türkmenleri bir araya toplamışlardır. Sınırları Güney Kafkaslar, İran'ın güneyinde Hint Denizi sahilleri, Kirman Bölgesi, Doğu Anadolu ve Güney-Doğu Anadolu, Bağdat ve bütün Irak-ı Acem'e kadar uzanmıştır. Osmanlılar, şehzadeler kavgasından yeni çıktığı için, o sırada Timurlular, Karakoyunlular ve Mısır Memlükleri'nden sonra üçüncü büyük devlet konumundadır. Signor Manouchi, *History of The Mongol Dynasty in India,* Sreenath Banorjee, Bhowanipore 1908, s. 34; Öztuna, *age*, c. III, ss. 159-161, c. IV, ss. 271-75; Ş. Seferoğlu - A.Müderrisoğlu, *Türk Devletleri Tarihi***,** Azerbaycan Kültür Derneği Yay., Ankara 1986, s. 136.

16 Brent, *The Mongol Empire,* s. 223; Lakzo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1993, s. 187; Julian Baldick, *Mystical Islam-An Introduction to Sufîsm*, London 1989, s. 106.

17 Tuğluklar'ın sınırları Hindistan'ın tamamını (Delhi başkent olmak üzere İndus, Pencap havalisi, Bengal, Bihar, Malva, Multan, Deogir, Dekkan Yaylası) kapsamaktadır. 801/1398'den itibaren Timur'a bağlı olarak hüküm sürmeye başlamışlar, 1413'te Hızır Şah'la birlikte Seyyidler hanedanı hakim olmuştur. Spuler, "The Mongol Period"*, The Muslim World,* c. II, s. 64; Güngör, *Tarihte Türkler*, s. 150.

18 Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 117. Geniş bilgi için bk. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi,* TTK Yay., c. I, Ankara 1946, ss. 279-337; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India,* The Indian Press, Allahabad trz. ss. 240-270.

19 Hans R. Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 347; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, c. I, s. 104; W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi,* çev. Mehmed Fuad Köprülü(açk.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. baskı, Ankara trz. s. 68-69; A. Bican Ercilasun, "Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klâsikleri,* Ötüken Yay., İstanbul 1985, c. I, s. 216.

Timur, Altınordu Hanı Toktamış'ı yendikten sonra[20], Anadolu'ya yöneldiğinde Memlükler, siyasî nedenlerden ötürü Timur'a tâbî olmak zorunda kalmışlardır.[21] Bu durum Osmanlılar'ı, Timur'un önündeki tek hâkim güç konumunda getirmiş, 805/1402 Ankara Savaşı sonrasında Timur'a karşı koyabilecek bir devlet kalmamıştır.[22] Timur, Çubuk Savaşı'ndan sekiz ay sonra Anadolu'yu terk etmiş, Çin seferinin başlangıcında ölmüştür (807/1405). Gerek Osmanlı Devleti ve Türkmen Beylikleri, gerekse Doğu Anadolu'daki Akkoyunlular ve Karakoyunlular, Şahruh Mirza'nın ölüm tarihi olan 12 Mart 1447'ye kadar Timurlulara vergi vermişlerdir.[23]

Çerhî'nin gençlik evresi, Timur'un ölümü ve mirzalar arasındaki hakimiyet mücadeleleri dolayısıyla siyasî boşluğun kendini hissettirdiği bir döneme rastlamaktadır.[24] Timur, hayatı boyunca aile üyelerine gücünü açıkça hissettirmiş, herkesi otoritesine boyun eğdirmiştir.[25] Oğullarından hiç birinin tam olarak güçlenip, yönettikleri bölgelerde bütünüyle hâkim olmalarına müsaade etmemişti.[26] Timur'un ölmeden önce devleti ailenin mülkü kabul etmenin bir sonucu olarak dört oğlu ve otuz

320 Clavijo, "Embassy to Tamerlane 1403-1406", *The Islamic World in Foreign Travel Accounts",* çev. Guy Le Strange, ed. Fuat Sezgin, Publication fo the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1994, c. I, s. 300; Roux, *Türklerin Tarihi*, s. 226. Geniş bilgi için bk. Şerefüddin Ali Yezdî, *Zafernâme,* Tahran 1336, c. I, ss. 331-336; Ahmet Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarihi,* Millet Matbaası, İstanbul 1912, ss. 169-178.

21 Memlükler üzerine yürüyen Timur'un, İbn-i Haldun'la arasında geçen görüşmeler için bk. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane,* ss. 29-48.

22 Timur'un birinci galibiyetiyle, Altınordu'ya tabi olan Ruslar kuvvetlenerek Türklerin amansız düşmanı haline gelmiştir. Osmanlıları yenmesiyle de Türklerin Bizans politikası, elli yıllık bir gecikmeye maruz kalmıştır. Baldick, *Mystical Islam*, s. 106; Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier, *Sûfi ve Komiser, Rusya'da İslam Tarikatları,* çev. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988, s. 45.

23 Öztuna, *Türkiye Tarihi*, c. III, ss. 100-3, 116-117; Spuler, "The Mongol Period"*, The Muslim World*, c. II, ss. 67-68; Brent, *The Mongol Empire*, ss. 234, 236; Baymirza Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadele Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1995, s. 3.

24 Barthold, *The History of Central Asia*, s. 53; Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 347; Aka, *Timurlular*, ss. 53-87.

25 Manz, *Rule of Tamerlane*, s. 18.

26 Harold Lamb, *Tamerlane: The Earth Shaker*, Bristol 1929, s. 282; B. Y. Viladimirtsov, *Moğolların İçtimaî Teşkilatı*, çev. Abdulkadir İnan, TTK Yay., Ankara 1987, ss. 181-190.

Timur, haleflerinin eğitimine çok önem verirdi. Şehzadeler, belli bir yaşa geldikleri zaman, özel hocaların (atabeg) eğitimine havale edilirler, bu bir devlet işi olarak görülür ve ebeveyni bu hususla ilgilenmezlerdi. Barthold, *age*, s. 32

beş torunu arasında paylaştırması,[27] arkasında siyasî ve ekonomik açıdan zayıf bir ülke bırakmasına neden olmuştur.[28]

Timur'un ölümü sonrası[29] 810/1407'de hakimiyeti ele alan oğlu Şahruh (öl. 851/1447) Maveraünnehir'i (Amu Derya ile Sir Derya arası), Kaşgar'a kadar oğlu Uluğ Bey (öl. 853/1449)[30] vasıtasıyla idare etmiştir. Şahruh, 823/1420'ye kadar ülkenin büyük bir kısmında hakimiyetini pekiştirmekle birlikte, babası Timur'un ölümüyle elden çıkan batı bölgelerinde pek faaliyette bulunamamıştır. Şahruh'un, Uluğ Bey ve Ebû Said Mirza gibi yöneticileri sayesinde, devletin Herat kolu daha fazla gelişerek burada ilim, sanat ve edebiyatta büyük isim yapmış kişiler yetişmiştir.[31]

Yakub-ı Çerhî ile aynı yıl vefat eden Şahruh'un ölümünden sonra (851/1447) babasının yerine geçen Uluğ Bey, hükümdar ve kumandanlık vasfından ziyade, yumuşak huyu ve bilge kişiliği ile iktidarı ele aldığında,[32] bağımsızlık için harekete geçenlerin iç isyanlarıyla uğraşmak durumunda kalmıştır. Bir süre sonra tahtından feragat ederek Mekke'ye giderken oğlu Abdullatif (öl. 854/1450)'in talimatı üzerine katledilmiştir (853/1449).[33] Yapılan mücadeleler sonucu Ubeydullah-ı Ahrâr ile yakın

---

27 Devletin çocuklar arasında paylaştırılması, Cengiz Han'dan beri uygulanan bir gelenekti. Ancak söz konusu geleneğe karşı çıkanlar da olmakta, bu ise çatışma ve yıkılışı beraberinde getirmekteydi. Roemer, agm, *İA,* c. XII/I, s. 347; Mansura Haider, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı(XIV-XV. Yüzyıllar)", *Türk Kültürü*, çev. Ekrem Memiş, Ekim 1984, sayı 258, s. 626.

28 Viladimirtsov, *Moğolların İçtimaî Teşkilatı*, ss. 181-190; M. Nuri Gencosman, "Takdim Yazısı", *Baharistan,* MEB Yay., İstanbul 1990, s. 6.

29 Timur'un ölüm haberi geldiğinde, Taşkent halkının korkudan dağlara kaçması (Hasan Lütfi Şusud, *İslam Tasavvufunda Hâcegân Hanedânı,* İstanbul 1958, ss. 77-78), daha Timur hayatta iken çocukları arasında bir rekabetin bulunduğunu göstermektedir. Timur'un ölümünden sonra meydana gelen hadiseler, halkın bu tepkisinin ne kadar haklı olduğunu ortaya koymaktadır.

30 Uluğ Bey, Şahruh ve Gevher Şâd'ın oğludur. 796/1393'te Sultâniye'de doğmuştur. Astronomiye ilgisinin yanında, tarihçilik ve şairlik yönleri de bulunmaktadır. L. Bouvat, "Uluğ Bey", *İA,* Ankara 1978, c. XIII, s. 27.

31 Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 347; Shafi'î Kadkani, "Persian Literature from the Time of Jami to the Present Day", *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden 1981, s. 137; Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 173; Güngör, *Tarihte Türkler*, ss. 155-158; Roux, *Türklerin Tarihi*, s. 241-42; İnal Güner, *Türk Minyatür Sanatı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995, s. 114.

32 Aka, *Timurlular*, s. 208.

33 Barthold, *The History of Central Asia*, ss. 103-104, 116; Bouvat, "Uluğ Bey", *İA,* c. XIII, s. 28-29.

ilişkisi olan Ebu Said (öl. 874/1469), Özbeklerin de yardımı ile yönetimi ele almış, başkenti Semerkant'tan Herat'a naklederek, 18 yıl iktidarda kalmıştır.[34]

Çerhî'nin yaşadığı bölgenin coğrafi durumu, siyasi ve ekonomik yapıyı da doğal olarak etkilemiştir. Karasal iklim, halkı çoğunlukla tarım ve hayvancılığa sevketmiştir. Semerkant ve Kuzey Horasan yöneticilerinin, tarım yapmak üzere birçok su kanalları açıp yeni bölgeleri iskana elverişli hale getirmeleriyle ziraî faaliyetler daha da artmıştır. Ticaretin geliştirilmesi amacıyla yolların güvenliği artırılmış, tüccarlardan vergiler adil bir şekilde alınmaya çalışılmış,[35] bunun yanında imalat da teşvik edilmiştir.[36] İpek yolu üzerinde bulunulması, ticari hareketliliğin temel kaynağı olmuş, yeni deniz yollarının keşfi o dönemdeki ticarî canlılığa henüz bir darbe vurmamıştır.

II. İLMÎ-EDEBÎ DURUM

Timur'un ölümü sonrası halefleri, doğu ve güney bölgelerde birçok yeri kaybetmelerine rağmen, hâlâ önemli bir toprak parçasına sahiptiler. Hâkim olunan bölgelerde sükûnetin sağlanıp çatışmaların azalmasıyla eskiye oranla daha canlı bir medeniyet meydana getirilmiştir.[37]

Bu döneme genel hatlarıyla bakıldığında, kültürel alanda iki önemli özellik dikkat çeker. İlki, pozitif bilimlerdeki canlılık ikincisi ise tasavvuf ve tarikatlar dünyasındaki hareketliliktir. Özellikle matematik, tıp, tarih, coğrafya alanlarında

---

34 Timur'un torunları arasındaki mücadeleler bundan sonra da devam etmiş, Şeybanî Han'ın, 913/1507'de Herat'ı zaptetmesiyle 137 yıl boyunca Türkistan ve çevresine hakim olan Timurlular devri sona ermiştir. Manouchi, *History of Mogul Dynasty in India*, s. 25; Brent, *The Mongol Empire*, s. 238; Haider, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı", *Türk Kültürü*, Ekim 1984, sayı 258, s. 624; Seferoğlu, *Türk Devletleri*, ss. 133-134; Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, ss. 56-58; Hayit, *Türkistan Devletleri*, ss. 3-4.

35 Togan, *Bugünkü Türkili ve Yakın Tarihi*, s. 104; İsmail Aka, "15. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlularda Zirâî ve Ticarî Faaliyetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İÜEF Yay., İstanbul 1981, ss. 111, 117; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 69; Kurban, *Şarkî Türkistan,* ss. 5, 21-22; Julian Baldick, *Imaginary Muslims, The Uwaysi Sufis of Central Asia,* I. B. Tauris, Publishers, London-New York 1993, s. 8; M. N. Mahmutoğlu, *Doğu Türkistan*, Gökhun Öndin Yay., trz, ss. 4-5.

36 Semerkant ve Güney İran'daki Yezd şehrinde pek çok dokuma imalathanesi bulunmakta olup, seten ve muslin kumaşları ünlüdür. Şahruh tarafından Kâbe'ye gönderilen örtüler de burada dokunmuştur. Kâbe'nin örtüsünün dokunup gönderilmesi Müslüman devletler arasında bir prestij meselesidir. Dönemin en güçlü Müslüman devleti olması hasebiyle Timurlular bu vazifeyi üstlenmiştir. Aka, *Timurlular*, ss. 182-183, 188-189.

37 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 203.

değerli çalışmalar yanında, Maverâünnehir-Semerkant ile İstanbul-Bursa bölgeleri arasında sürekli ve canlı bir ilim alış-verişi, bunun yanında güzel sanatlardaki ileri seviye dikkat çekicidir.[38]

Timurlular, ilim adamları ve sanatkarlar himaye etmek suretiyle[39] İslam Kültürü ile Türk-Uygur kültüründen, sanat ve mimârîde kendilerine özgü bir sentez oluşturmuşlardır.[40] Sonraki dönemlerde kamuya hizmet için inşa edilen pek çok tesis, bu gelenekten büyük ölçüde etkilenmiştir ki[41] bunların başında, medrese ve hankâhı bünyesinde barındıran kurumlar gelir. Söz konusu müesseselerde dönemin en ciddi eğitimi verilmekte olup, buraların sorumluluğu liyakat esasına göre baş müderris ve şeyhe bırakılmıştır. Adı geçen kurumlar hadis, tefsir, fıkıh gibi temel derslerin öğretildiği saygın ilim merkezleri olmaları yanında, fakir ve muhtaçların sığındığı birer hayır kurumu niteliğindedir.[42] Bu çalışmalar sonucu Buhara başta olmak üzere

---

38 Aydın Sayılı, *Uluğ bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasuddin-i Kâşî'nin Mektubu,* TTK Yay., Ankara 1960, ss. 77-78; Mustafa Kara, "Abdullah-ı İlâhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1995, c. VII, s. 459.

39 O dönemlerde, bir ülkenin gelişmişliği, iktisadî ve malî zenginliğinin yanında devrin ileri gelen alim ve ediplerinin himaye edilmesi, hükümet merkezinin aynı zamanda bir kültür şehri olmasıyla da ölçülüyordu. Tabibî, *Tarih-i Muhtasar*, s. 12; Kadkanî, *Persian Literature*, s. 136.

40 Brent, *The Mongol Empire*, s. 237; Seferoğlu, *Türk Devletleri*, s. 135. Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 349; Rasonyi, *Tarihte Türklük*, s. 187; Aka, *Timurlular*, ss. 33, 200.

41 Semerkant'taki tesislerden biri olan Gur-Amir, türbe vazifesi yanında hankâh ve medrese işlevi de görmüş, ancak bunlardan sadece türbe günümüze kadar korunabilmiştir. B. Brentjes, "Islamic Art in Central Asia Through the Centuries", *Arts, The Islamic World*, Spring-Summer 1987, c. IV, no. 3, ss. 103-104.

42 Kasım Kufralı, *Nakşbendîliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949, s. 50; Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* University of South Carolina Press, USA 1998, s. 45-50.

Şahruh'un hakimiyetinin daha ilk yıllarında şehrin kuzeyinde İhtiyâreddin Kalesi'nin eteğinde bir medrese ile hankâh inşasına başlanmış ve 813/1410'da tamamlanmıştır. Buraya Yusuf-ı Evbehî, Yusuf-ı Hallâc, Abdurrahim Yâr Ahmet gibi dönemin önde gelen alimleri müderris olarak tayin olunmuşlardır. Hankâhın şeyhliği Şeyhülislam Ali Çişti'ye verilmiş, imam, müderris, vaiz ve diğer hizmetliler de tayin olunarak her iki bina için bir çok yerler vakfedilmiş, bu müessese uzun süre işlevine devam etmiştir. Örneğin Hvandmir, Şahruh'un bu imaretinden yaklaşık yüz yıl sonra (öl. 942/1535) medresede dört kişinin ders vermekte olduğunu, hankâhın da işler durumda bulunduğunu kaydetmektedir. Mirzalar arasında bu tür kurumların inşası, bir gelenektir. "*Dînî ilimlere vâkıf olmadan irfan gerçekleşmez*" prensibi çerçevesinde Hankâhlarda mutasavvıflara yönelik olarak Hadis ve formasyon dersleri okutulmuştur. Hankâhlardaki eğitim faaliyetleri için bk. Bk. Muhsin Kiyanî, *Tarih-i Hankâh der İran,* Kitabhâne-i Tahurî, Tahran 1349, ss. 202, 374-77; Aka, "XV. Yüzyılın İlk Yarısı", *Tarih Enstitüsü Dergisi* ss. 287, 292.

Semerkant, Taşkent ve Hîve şehirleri Orta Asya Türk-İslam âleminin birer kültür merkezi haline gelmiştir.[43]

Yakub-ı Çerhî'nin yaşadığı dönemin ilim ve sanatında Uluğ Bey'in kuşkusuz ayrı bir yeri vardır. O, Maveraünnehir hâkimliğine tayininden (812/1409) hemen sonra, bir takım imar faaliyetlerine girişmiştir. İnşa ettirdiği eserler arasında dinî ilimler yanında pozitif ilimlere ve sanata yönelik olanlar da vardır. Uluğ Bey'in ilmî kimliği, bu tip kurumların inşasındaki en önemli unsurlardan biri olup,[44] onun emirlik döneminde kaleme alınıp günümüze kadar etkisini sürdürmüş bazı eserleri bu teşvik ve ilerlemenin boyutlarını göstermektedir.[45] Bu dönemde mimarinin yanında tarih ilminde de ciddi gelişmeler söz konusudur. Sarayında değerli tarihçileri ve ilim adamlarını da toplayan yöneticiler, bunların te'lifatta bulunmalarını teşvik etmişlerdir.[46]

---

43 Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, c. I, ss. 219-236; Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, s. 62; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 199; Spuler, "The Mongol Period", *The Muslim World,* c. II, s. 67; Tabibî, *Tarih-i Muhtasar*, s. 12; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 69; Rasonyi, *Tarihte Türklük*, s. 187z

44 Uluğ Bey zaman zaman kendisi de ilmî tartışmalara katılmış, günümüze kadar önemini koruyan eserler bırakmıştır. Ali Kuşçu ve beraberindekilerle, Gıyaseddin Cemşid'in Zîc'inden daha mükemmelini meydana getirdikleri Zîc bunlardan biridir. Söz konusu eser, göğün incelenmesinde önemli bir dönemin başlangıcı sayılmıştır. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 208; Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkant'taki İlim Faaliyetleri*, s. 78; Rasonyi, *Tarihte Türklük*, s. 189.

45 Bu yapıların kuşkusuz en önemlilerinden biri, kapısının üzerindeki kitabesinde "*İlim talebi, kadın-erkek bütün Müslümanlara farzdır*" (Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mâce,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, 17, h.no: 224) hadisinin yazılı olduğu hankâh ve Kühek Tepesi'ne yaptırdığı rasathanedir. Eserin yapımına 820/1417'de başlanmış, 823/1420'de bitirilmiştir. Babür'ün ifadesine göre hankâh, dünyada benzeri bulunmayan yüksek kubbeleri ile ün kazanmıştır. Rasathane, o güne kadar benzeri görülmemiş derecede büyük ve mükemmeldir. Teleskop uzunluğu 50 metre olup, üç katlı bu yapıt 21 metre yüksekliğindedir. 85x170 metrekarelik bir alan üzerinde kurulu olup, irtifa kutbunu tayin için kullanılan rubu' dairenin, Ayasofya Camii kubbesine denk olduğunu, dönemindekiler nakletmiştir. Rasathanenin bütün duvarları ve tavanları gökyüzü manzaralarını, sistemlerini gösteren resimlerle dolu olup, ortasında da iklimleri, dağları, nehir, deniz ve sahraları gösteren yerküresi bulunmaktaydı. Uluğ Bey 1018 yıldız tespit ederek kaydetmiştir. Bir yılın 365 gün, 6 saat, 10 dakika, 8 saniye olduğunu hesap ederek, günümüzdeki hesaplamalardan 1 dakika, 2 saniye daha küçük bir değer elde etmiştir. Onun astronomi cetveli, gökyüzünün araştırılmasında esas olarak alınmıştır. Bu yapı, günümüze kadar gelmiş türünün nadir örneklerinden biridir. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş***,** İÜEF Yay., İstanbul 1981, c. I, ss. 94-95; İsmail Aka, "Mirza Şahruh Zamanında Timurlularda İmar Faaliyetleri", *Belleten*, TTK Yay., Ocak-nisan 1984, c. XLVIII, sayı 189-190, ss. 291-292; Babür, *Babürname*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, c. I, ss. 71-72; Bouvat, "Uluğ Bey", *İA,* c. XIII, s. 27.

46 Bunlardan en ünlüsü, tarihçi Hafız-ı Ebrû'ydu. Güner, *Türk Minyatür Sanatı*, s.117.

Timurlular dönemi, Türk dilinin gelişimi açısından da önemlidir.[47] Timur ve halefleri Türk dili ve edebiyatına önem vermiş,[48] Hâkânî-Uygur edebî dilinden biraz farklı tarzda, Çağatay Türkçesi olarak bilinen Batı Türkistan Türk şivesini kullanmışlardır.[49]

Timur'un torunlarından Hüseyin Baykara zamanı Çağatay edebiyatının sanat ve millî ruh bakımından zirveye ulaştığı bir devirdir. Aynı zamanda Baykara'ya vezirlik yapan büyük Türk şairi Ali Şir Nevayî (845/1441-907/1501) bu dönemde yetişmiştir. Ali Şir Nevayî'ye kadar, dil bakımından iktidarsız ve lehçe bakımından da karışık olan Çağatay Türk Edebiyatı, Nevâyî'nin etkisiyle geniş bir coğrafyada yayılmış Özbeklerin, Kazak, Kırgız, Orta Asya ve İdil-Ural Türklerinin, Kaşgarlıların ortak edebî dili haline gelmiştir.[50]

Türkçeye ağırlık verilmesiyle Farsça, Timurlular zamanında Nesef, Çarcuy, Mergilan, Cızak gibi şehirlerde etkisini yitirmekle birlikte; Tebriz, Herat, Semerkant Hocend ve Çerhî'nin eğitim gördüğü Buhara medreselerinde eğitim dili olarak kullanılmıştır.[51] Attâr (öl. 618/1221), Rûmî (öl. 672/1273), Irakî (öl.688/1289) gibi şahsiyetlerin, Farsça yazdıkları gazel ve mesnevîlerin toplumda geniş yankı bulması yanında[52] bu dil, bölgedeki hayatiyetini günümüzde de devam ettirmektedir. Nitekim Sovyetlerin dağılması sonrasında bölge halkının dini bilgi boşluğunun giderilmesi amacıyla Ya'kub-i Çerhî'nin *Tefsir*'i[53] yeniden yayımlanmıştır.[54]

---

47 Togan, *Bugünkü Türkili*, c. I, s. 81; Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 173.

48 Türk dili ile eser yazan ilim adamlarını teşvik yanında bizzat hükümdar veya yakınları da Türkçe eserler kaleme almışlardır. Bunlardan biri, Timur'un torunu şair Halil Mirza'dır. Barthold, *age*, s. 204. Hükümdar sülalesine ithaf edilen eserler, bu dönemde edebiyata ilginin de göstergesidir. Aka, *Timurlular*, s. 199.

49 Brent, *The Mongol Empire*, s. 238; Togan, *Umumi Türk Tarihi*, c. I, s. 87.

50 Öztuna, *Türkiye Tarihi*, c. III, s. 244; Seferoğlu, *Türk Devletleri*, ss. 135-6; Hayit, *Türkistan Devletleri*, s. 6.

Çağatay Türkçesi 16. asırdan sonra yerini Özbek edebî diline bırakmıştır. Cevad Hey'et, *Türklerin Tarih ve Ferhengine Bir Bakış,* Tahran 1365, s. 172; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 71.

51 Togan, *age*, c. I, ss. 81-82.

52 George Morrison, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day,* E. J. Brill, Leiden 1981, ss. 53-54.

53 Bombay 1326/1908 baskısı esas alınmıştır.

54 Bkz. *Tefsîr-i Ya'kûb-ı Çerhî,* Yıldız Matb., İstanbul 1991.

Türkçenin diğer dillere üstünlüğünü göstermek üzere eser yazan Ali Şir Nevâyî'nin Türkçe, Özbekçe eserler vermekle birlikte, Farsçayı da kullanması bu düşünceyi destekler niteliktedir. Yine *Timurlular* ülkesinde Türkî elbiseleriyle dolaşmasıyla bilinen Ali Kuşçu'nun, eserlerini Arapça ve Farsça yazıp, Türkçe kaleme almaması dönemin dil unsurunu göstermesi bakımından önemlidir.

Uluğ Bey devrinde edebî sanatların ilerlemesinde mutasavvıflar önemli bir yere sahiptirler.[55] Konuyla ilgili Bennigsen "*VII/XIII. asırdan XIII/XIX asrın sonuna kadar bütün Tatar edebiyatının, Yesevî ve Nakşbendî tasavvufu tarafından köklü bir şekilde damgalanmış olduğunu*"[56] belirtmektedir.

İlmî ve edebî seviyedeki bu gelişme, başta mîmârî olmak üzere güzel sanatlarda da kendini göstermiştir. Şahruh döneminde yolların çoğu onarılmış, yeni köprüler kurulmuş, özellikle Herat'ta medreseler, hankâhlar ve darüşşifalar inşa ettirilmiştir.[57] Uzak Doğu ile ilişkiler kurulmuş, Çin ilim ve sanatından istifade etmek amacıyla, çeşitli dönemlerde elçiler gönderilmiştir.[58] Ancak teknik imkanları bile aşan düşüncelerin uygulamaya geçirilmesi sonucu meydana getirilen bazı eserler zelzele, savaş ve siyasî mücadele gibi sebeplerden ötürü günümüze kadar ulaşamamıştır.[59]

III. DÎNÎ-TASAVVUFÎ DURUM:

Edebî ve ilmî inkişafın zirvesindeki böylesi bir ortamda din, şüphesiz toplumun bütün kademeleri için önemli bir unsurdur. Dinî otorite olarak kabul edilen fakih ve müfessirlerin yanında, Orta Asya'da dervişlerin de gerek İslamlaşma gerekse Müslüman halkın irşadı noktasında etkin bir konuma sahip oldukları görülmektedir.[60]

---

55 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 204; Kadkani, "Persian Literature", *History of Persian Literature,* ss. 137-140, 143; Seferoğlu, *Türk Devletleri*, s. 135; Rasonyi, *Tarihte Türklük*, s. 189. Bu dönemin önemli ilim ve edebiyat sîmâları için bk. Tabîbî, *Tarih-i Muhtasar-ı Herat*, ss. 54-57.

56 Bennigsen, *Sufî ve Komiser,* s. 122, 145.

57 Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 349; Aka, *Timurlular*, ss. 166-167.

58 Uluğ Bey, Ali Kuşçu, resim ve minyatürde usta olan Baysungur Mirza, nakkaş Gıyaseddin gibi şahsiyetler oraya giden elçiler arasında yer almaktadır. Güner, *Türk Minyatür Sanatı*, s. 114; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, c. I, s. 96.

59 Teknik imkanların ötesine geçmenin bir örneği Bibi Hanım Camii'dir. 802/1399-807/1404 yılları arasında inşa edilmiş 80x105 ölçülerinde 480 sütun, 400 kubbe ile taşınmaktaydı. Maksurenin kubbesi 44 m. yükseklikteydi. Brentjes, "Islamic Art", *Arts*, c. IV, ss. 102, 104.

60 Spuler, "The Mongol Period", *The Muslim World,* c. II, s. 236.

Orta Asya'da Ahmet Teküdar Han'ın (681/1282-683/1284), daha sonra Gazan'ın (694/1295-704/1304), Olcaytu'nun (704/1304-716/1316) ve Ebu Said Bahadır Han(717/1317-715/1334)'ın İslamiyet'i kabûlü, bölgede Hıristiyanlığı tamamen yok etmese bile ilerlemesine engel olmuştur.[61] Diğer taraftan Budizm'in zamanla etkisini kaybetmesine rağmen tamamen yok olduğunu söylemek de mümkün değildir.[62]

Dindar bir çevrede yetişen Timur, eski Türk ve Moğol geleneklerini de yaşatmaya çalışarak, "yasa" olarak adlandırılan prensipleri de uygulamıştır. Timur'un yasayı dinin hükümlerine tercih etmesi,[63] ulemanın sert eleştirisine sebep olmuş, hattâ bazı fikirlerinden dolayı, Hafizüddin-i Bezzâz ve Muhammed-i Buhari gibi âlimler tarafından küfürle itham edilmiştir.[64]

Timur sonrası Şahruh dönemine gelindiğinde ise dinin emirlerine bağlılığıyla bilinen sultanın, yargıda dinin hükümlerini töreden daha üstün tuttuğu söylenebilir.[65] Ancak bu, yasanın tamamen terk edildiği anlamına gelmemektedir.[66] Uluğ Bey ise kısa süren iktidarında dedesi Timur'u taklit etmiş, yasayı iyi bilen Moğol beylerinden Duğlat Hudaydâd'ı getirterek kendisinden yasanın kaidelerini öğrenmiştir.[67]

---

61 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford University Press, London-new York 1973, s. 91; Brent, *The Mongol Empire,* s. 223; Roux, *Türklerin Tarihi*, ss. 215, 223-4.

62 Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 173; Baldick, *Imaginary Muslims,* s. 9.

63 Timurlular'ın ilk dönemlerinde Şiîliğin ağır bastığı, Şiî prensipleri merkeze alan bir yönetim oluşturmaya çalıştığı ileri sürülebilir. Timur, dünyevî liderliğinin yanında "İslam'ın koruyucusu" ve "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" lakaplarıyla da kendini anmıştır. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981, s. 79; Kufralı, *Nakşbendîlik*, ss. 61-63; Halil İbrahim Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn,* Tahran 1371, s. 13.

64 Aka, *Timurlular*, s. 145.

65 Dönemin ünlü tarihçilerinden İbn Arabşah (öl. 859/1430), Şahruh'un dindarlığından söz ederken, onun samimiyetine duyduğu şüpheyi dile getimekten de kendini alamaz. Arabşah'ı bu düşünceye sevk eden amil, Şahruh'un, 844/1440 yılında torunu Mirza Mesûd'u töreye aykırı hareketlerde bulunmaktan ötürü tutuklatması ve bir toplantıda yine aynı gerekçeyle beglerbegi Firuzşah'ı tekdir etmesidir. Barthold, *The History of Central Asia*, s. 84, Aka, *age*, s. 145.

66 Zira eski adet ve geleneklerin devamı şeklindeki yasanın uygulanışı, hanedanın yıkılışına kadar devam ettiği gibi Timurlular ile birlikte Hindistan'a da gitmiştir. Haider, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı", *Türk Kültürü*, Ekim 1984, sayı 258, s. 622; Hayit, *Türkistan Devletleri*, s. 4.

67 Aka, *age*, s. 145.

Mezhep açısından konuya yaklaşıldığında Timur'un aksine halefleri döneminde Şiî eğilimlerin tamamen terk edildiği hatta engellenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunda, Şia'nın hilafeti Ali evladının hakkı kabul etmesi ve buna dayanarak hak iddiasında bulunan Seyyidlerin zaman zaman olaylar çıkarmaları önemli bir âmildir.[68]

Özellikle Şahruh döneminde medreselerde Sünnî esaslar çerçevesinde bir öğretim tatbik edilmesine rağmen,[69] Şiîliğin yayılmasına engel olunamamıştır. Neticede Şiîlik, dînî görüşlerini mutaassıp taraftarlarından sağladığı askerî güçle birleştiren Safevîlerle birlikte bugünkü İran'ın resmi mezhebi haline gelmiştir. Şia'nın İran ve Orta Asya'nın bir bölgesinde bu şekilde güç kazanması, Türkistan bölgesindeki Türk-İslam devletleri ile Osmanlılar arasındaki münasebetlerin kesilmesi yanında,[70] dinin özü ile çelişen birçok marjinal hareketin doğup büyümesine de sebep olmuştur. Bu fırkalar arasında kuşkusuz en önemlisi Hurufîliktir.[71]

8./14. ve 9./15. yüzyıl, Orta Asya'da tasavvufun etkinliğini artırdığı bir dönemdir ve diğer bölgelerden insanların intisap için şeyh aradıkları bir bölge

---

68 Kufralı, *Nakşbendîlik*, ss. 61-63.

69 Barthold, *age*, s. 113.

70 Sünnî İslam dünyasının bu şekilde bölünmesiyle 906/1500'den sonra Sünnî öğrenci ve seyyahlar daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi hür bir şekilde İran'ı geçememişlerdir. Ancak tam bir inkıtadan da söz edilemez. Şiîlik, özellikle Gilân, Mâzderan, Huzistan ve Horasan'ın batısındaki Sebzvar şehrinin bulunduğu bölgelerde yaygınlaşmış, bu çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Söz konusu çatışmaların akisleri Câmî (öl. 897/1492)'nin şiirlerine de yansımıştır. O bir şiirinde: "*Ey zamane sahibi! Şarap kadehimi ver, zira Sünnî ve Şiî kavgalarından mideme bulantı geldi. Bana hangi mezheptensin diye soruyorlar, yüzlerce şükür ki Sünnî köpeği veya Şiî eşeği değilim*" ifadelerine yer vermektedir. Aka, *Timurlular*, ss. 192, 165-196, 208-209.

71 Hurûfîlik, Fadlullah Astrabâdî (öl. 796/1394)'nin öncülüğünde, 7./14. yüzyılın sonlarında İran'ın kuzeybatısında doğmuştur. Düşünce yapısının temelini 5./12. yüzyılda ortaya çıkan İsmailiyye'den Hemdan-ı Karmitî adında bir şahıs oluşturmuştur. Hurûfîlik, Şia'daki mistik yazı sembolizmi ile son dönem gnostiklerin ve Kabbala'nın Yahudi geleneğinden izler taşıdığı ve alfabenin harfleri arasındaki ilişkilere önem verdiği için bu adı almıştır. Söz konusu fırka daha sonra yeni bir din şeklinde takdim edilerek kurucusu, müntesipleri tarafından bir tanrı olarak düşünülmeye başlanmıştır. Fadlullah, Timur'un oğullarından Miran Şah tarafından idam edilmiştir. Seyyit Ahmed Rifat, *Mir'âtu'l-Makâsıd fî Def'i'l-Mefâsid,* İbrahim Efendi Matb., İstanbul 1293, ss. 132-133; Edward Browne, *A Literary History of Persia,* Cambridge 1956, c. I, s. 423; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 14.

Dönemin tarikatları arasında, sonradan dejenerasyona uğramış olanlar da bulunmaktadır. Timingham'a göre bazı sufî gruplar, on beşinci yüzyılda bozulmuş bir taifeye dönüşmüşlerdir. Kardeşliğe dayanan yapıları zamanla, liyakat gözetilmeksizin babadan oğula geçen bir şekil almıştır. Baldick, *Mystical Islam*, ss. 102-103

konumundadır.[72] Mutasavvıfların, dönemin yöneticileri üzerinde ağırlıkları bulunmaktadır.[73] Timurlu emirlerin, onlar için türbeler yaptırıp, vakıf arazileri tahsis etmeleri, bu etkinin günümüze kadar ulaşan yansımalarından biridir.[74] Kabile hegemonyasının yıkılmaya başladığı dönemlerde sufîler, kurdukları sayısız ribat ve zaviyelerle Orta Asya'nın tamamına nüfuz ederek, toplumun hemen her kesimine, ama daha çok vahalarda toplanan orta ve düşük gelir seviyesindeki insanlara ulaşmışlardır.[75]

Tarikatlar, gayr-i müslimlerin saldırılarına karşı Orta Asya'da İslam'ın savunulup yayılmasında da önemli rol oynamışlardır. Sûfîler sayesinde İslamiyet yerleşik hayat süren Özbek, Tacik ve Karakalpaklar ve göçebe durumdaki Türkmen, Kazak ve Kırgızlar arasında da geniş ölçüde yayılmıştır.[76]

Zaviyeler, kurumlaşmış birer merkez olarak, Müslüman toplumun kaynaşması için gerekli olan dinî, ilmî ve örfî birçok önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır.[77] Yapı ve organizasyonlarında birbirinden farklı olan bu kurumlar, kuruldukları yörenin izlerini taşırlar. Şehirlerde yerleşmiş ince zevkli kişilere hitap eden Sühreverdiyye[78]

---

72 Abdullah-ı İlâhî ve Akşemseddin bu kişilere örnek olarak verilebilir. Ethem Cebecioğlu, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar", *AÜİF Dergisi*, Ankara 2001, c. XLII, s. 79.

73 Arthur F. Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, s. 210.

74 Trimingham, *Sufi Orders,* s. 94; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 59. Tuğluk Temür'ün halefleri içinde; Hâce İlyas (763/1362-767/1366), Hâce Hızır (791/1389 - 801/1399), Üveys (821/1418 - 831/1428) gibi dervişlerden etkilenenler bulunmaktadır. Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies,* c. VII, s. 210.

75 Spuler, "The Mongol Period", *The Muslim World,* c. II, s. 236; Tabibî, *Tarih-i Muhtasar*, s. 54; Georges Marçais, "Ribat", *İA,* c. IX, s. 734.

76 Bennigsen, *Sufî ve Komiser,* s. 114.

77 Spuler, "The Mongol Period", *The Muslim World,* c. II, s. 236.

78 Ebu'n-Necip Sühreverdî tarafından kurulan Sühreverdiyye'nin bazı kolları 14. yüzyılda, günümüz Pakistan'ın Multan bölgesinde faaliyet göstermiştir. Zaviyenin çatısı, avlusu, hücreleri ve terasları, avluya açılan kapıları vardır. Bina, sohbet esnasında herkesin şeyhi görebileceği şekilde inşa edilmiştir. Camiye benzeyen bu yapı resmi davetlilere ve yolculara da açık olup bölgedeki diğer tasavvufî ekoller le de ortak faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunun bir örneği Kuzey-Batı Hindistan'daki Çiştiyye'dir. Kurucusu Muînuddin Muhammed Çeştî (veya Çiştî) (öl. 633/1236)'ye nisbetle "Çiştiyye" diye anılan ekolün günümüzde de müntesipleri vardr. Baldick, *Mystical Islam*, ss. 95-97; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s. 262; Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi,* Sehâ Neşriyat, İstanbul 1995, s. 202.

ile köylerde merkezileşmiş Mağribî zaviyeleri bu farklılaşmaya bir misaldir.[79] Ele aldığımız dönem içinde özellikle zaviyeler vasıtasıyla tasavvufî kurumların Müslümanların temsilcisi konumuna geldikleri ve dini birleştiricilik alanında diğer Sünnî kurumlardan daha etkili oldukları söylenebilir.[80] Kanaatimizce tasavvufun bu derece etkili olmasında, insanı önceleyen bir yapıya sahip olması ilk planda gelmektedir. Diğer bir ifadeyle kural ve kalıplar içerisinde boğulmamış, insanın ruhî yapısını göz önünde bulunduran bir kurumlaşmaya gidilmiştir. Hitap ettikleri insanların eğitim seviyesi yüksek ise onların ilgilerini göz önünde bulundurarak şiir, musîkî vb. güzel sanatları uygulama ve geliştirme yolunda çalışmışlardır. Daha düşük gelir seviyesindeki insanların ilgi ve ihtiyaçları ise daha farklı olup hankâh ve ribatlar bu tür temel gereksinimlerin giderilmesi yönünde işlev görmüşlerdir.[81]

Zaviyeler arasındaki farklılıkların bir diğer sebebi, İslam dinini benimseyip de eski kültürel birikimlerini tamamen terk edemeyen kitlelere de hitap edebilmeleridir.[82]

Bir yönetici olarak Timur her ne kadar Şiî eğilimler gösterse de[83] Hoca Ahmed-i Yesevî (öl. 562/1166-7)'nin Yesi'deki[84] mezarı üzerine bir türbe ile mescit

---

79 S. Babs Mala, "The Sufî Convent and Its Social Significance in the Medieval Period of Islam", *Islamic Culture*, Hyderabad-India, January 1977, c. LI., No: I, c. LI, s. 50.

80 Barthold, *The History of Central Asia*, s. 7, 114; J. M. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* London 1985, c. I, s. 667; Trimingham, *Sufi Orders,* ss. 67.

81 Zaviyelerin bu şekilde kategorizasyonu toplumun değişik katmanları arasında birliği sağlayacak tarzda ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Topluma yönelik hizmetler; kalacak yeri olmayanlar için barınak temin edilmesi, kısa süreli ziyaretçiler için konaklama imkanı sağlanması, hastalar için bakımevi, farklı toplumların birbirleriyle karışıp bir araya gelerek hayatlarının düzenlenmesi, böylece zahirî ve batinî bir yaşantının geliştirilmesi zaviyelerin fonksiyonları arasında sayılabilir. Kiyanî, *Tarih-i Hankâh,* s. 193; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 52.

Alâeddin Attâr'ın Karşı beldesine geldiğinde seyr ü sülûk hakkında sorulan Arapça, Çağatayca ve Farsça farklı dillerdeki sorular, tasavvufun farklı kültürler arasındaki birleştirici rolünün bir göstergesidir. Ayrıca hankâhlar, gerek dinin tebliği, gerekse müntesiplerinin birbirini kontrol edip gerektiği durumlarda düzeltme faaliyetleri açısıdan irşad ve otokontrol mekanizmaları olarak da değerlendirilebilir. Bk. Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddedü's-Sâlikîn,* çev. Süleyman İzzî, Bahriye Matbaası, İstanbul 1328, s. 177.

82 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 195; Aka, *Timurlular*, s. 145.

83 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 49. Timur'un, Şam'ı ele geçirdiğinde Yezid'in mezarını açtırıp, kemiklerini ateşe vermesi (bk. Ahmed Rifat, *Mir'âtu'l-Makâsıd*, s. 244) kendisindeki Şiî eğilimin bir göstergesi olsa gerektir.

84 Yesi, günümüzde Türkistan'da, Güney Kazakistan'ın Sri-Derya Vadisi'nde Çimkent şehrinin doğusunda yer almaktadır. Yesi'nin tarihte ve günümüzdeki konumuyla ilgili olarak bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* ss. 63-64, 83-86; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 159.

ve imaret yaptırdığı,[85] harbe çıkacağı zaman türbesini ziyaret edip bağlılarına saygı gösterdiği bilinmektedir.[86]

Timur'un âlim ve şeyhlere hürmetinin, onların halk üzerindeki nüfuzlarından istifadeyi amaçladığı iddia edilmekte olup[87] bu yaklaşım tarzı gerçekten de onun halk arasındaki itibarını arttırmıştır. Ancak Timur'un diğer manevî liderlere gösterdiği saygı, Hoca Ahmed Yesevî ile karşılaştırıldığında ikinci derecede kalır ki bu durum, Bahâeddin Nakşbend için de geçerlidir.[88]

---

85 Khalıq Ahmad Nizami, "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, January 1965, c. XXXIX, No: I, s. 43; aynı yazar, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, ed. by Seyyet Hossein Nasr, New York 1991, s. 164; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies,* c. VII, s. 210; Ekinci, *Ahmet Yesevî,* ss. 82-83.

86 Timur, Hoca Ahmed-i Yesevi'nin mezarını ziyaret için Yesi'ye gittiğinde Yesevi'ye hürmeten kabri üzerine oradaki dervişler ve gelecek misafirler için müştemilatlı bir imaret yapılmasını emretmiştir. Büyük bir kubbe ile iki minare ve çok sayıda sofalar, hücreler ve kümbetlerden oluşan muhteşem bina iki yılda tamamlanmıştır. Eser, Orta Asya'nın hâlen en çok saygı gösterilen yerlerinden biri olup son dönemlerde Kazakistan hükümetince restore edilmiştir. Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, c. I, s. 211; Bennigsen, *Sufî ve Komiser*, ss. 85, 256; Devin Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk and the Khojagan", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, No: 2, July 1996, s. 181.

87 Kufralı, Timur'un Hoca Ahmed-i Yesevî'ye diğerlerinden daha fazla hürmet etmesinin; kendisinin Şiî, Hoca Ahmed-i Yesevî'nin de Hz. Muhammed (s.a)'in neslinden gelmiş olmasına bağlar (Bk. Kufralı, *Nakşbendîli*, ss. 49-50). Ancak, Timur'un samimiyetini gösteren emareler de yok değildir. Timur'un başarılarının altında dönemin manevî liderlerinden Şeyh Zeynüddin Tayibâdî (öl. 791/1389), Şemsüddin Külâl ve Seyyid Bereke gibi dervişlere gösterdiği hürmetin yattığı da ileri sürülmüştür. Emir Külâl'in müridi olduğu da nakledilmektedir. Vefatı öncesi düşündüğü Çin seferinin sebeplerinden birinin, buradaki putperest idarenin Müslümanlara zulmetmeye başlaması gösterilir. Ancak Timur'un samimiyetinin her halde en önemli göstergesi, vasiyeti üzerine vefatından sonra yüzü Seyyid Bereke'nin yattığı tarafa gelecek şekilde, onunla aynı türbeye gömülmesidir.

Sonuç olarak Timur'un tasavvufa ve mutasavvıflara yaklaşımının, kendisi için ve hükümranlığı için problem teşkil etmeyeceği durumlarda ılımlı olduğu görülmektedir. Aksi söz konusu olduğunda sorun teşkil edenler uzaklaştırılmıştır. Bunun bir örneği Kübreviyye'nin önde gelen isimlerinden Seyyid Ali Hemedânî (öl. 786/1385)'dir. Barthold, *The History of Central Asia*, ss. 19, 21-22, 49; Gencosman, "Takdim Yazısı", *Baharistan,* s. 9; Kiyânî, *Tarih-i Hankâh,* ss. 504-506; Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History", *Naqshbandis,* ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Institut Français d'Études Anatoliennes, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris, 1990, s. 124.

Timur'un fethettiği yerlerdeki mutasavvıflara gösterdiği hürmet için bk. Şinasi Çoruh, *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul trz., s. 182; Abdul Qaiyum Rafiqi, *Sufism in Kashmir,* New Delhi trz. s. 33.

88 Bahâeddin Nakşbend'in bulunduğu hankâhın halılarının çırpılması esnasında, Timur'un oradan geçerken, işlerin bitirilmesini saygı ile beklediği rivayet edilmektedir. Ancak her iki taraf arasında pek bir yakınlaşma olmamıştır. Bahâeddin Nakşbend açısından bakıldığında bunun, Timur'un cihangirlik hırsı ile etrafını görmediği zamanlarda böyle bir hükümdardan nefretle uzak durmasından; Timur açısından ise, desteklediği Şia düşüncesinin şiddetle aleyhinde bulunan ve hatta silsilesi Hz. Ebu Bekr'e ulaşan bir tarikat şeyhine fazla alaka

Timur sonrasında Timurlu mirzalarla sufîler arasında ilişkiler daha da artmıştır. Şüphesiz bunun bir takım önemli nedenleri bulunmaktadır. Şimdi bu nedenler üzerinde kısaca duralım.

Timur'un devleti Şiî eğilimler üzerine kurması, ölümünden sonra devletin zayıflamasının temel sebepleri arasında yer almaktadır. Gerek birbirleri ile mücadeleleri gerekse Şiî kesimlerin zaman zaman isyan etmeleri sebebiyle mirzalar, Şiîliğe karşı tutum sergileyen Sünnîliğin temsilcisi konumundaki sûfîlere, özellikle de Nakşî meşayıhına[89] hürmet ve itibar göstermişlerdir.[90] Timur'la kıyaslandığında mirzaların itikatlarında daha samimi oldukları, evlilik suretiyle ailevî bağ kurdukları,[91] sufîlerin türbeleri yakınına gömülmeyi vasiyet ettikleri[92] görülmektedir.

Sufiler Maveraünnehir ve İran'ın bazı bölgelerine Sünnî düşüncenin yerleşmesinde de etkili olmuşlardır. Yakub-ı Çerhî ile aynı hocadan ders alan ve Zeyniyye Tarikatı kurucusu Zeynüddin-i Hafî (öl. 838/1434) bunlar arasında zikredilebilir.[93]

---

göstermemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bk. Kufralı, *Nakşbendîlik*, ss. 49-51; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order"**,** *Islamic Spirituality*, s. 164.

89 Genelde diğer coğrafyalarda dinin hükümlerin uygulanması hususunda etkin konumdakiler ulema sınıfı olduğu halde, Orta Asya'da bunu tarikatlar, özellikle de Nakşbendîlik üslenmiştir. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668.

90 Timur hanedanından gelen yöneticiler, hakim bulundukları yerlerde, halk üzerinde son derece etkili olan Nakşbendi şeyh ve dervişleriyle aralarını iyi tutmanın kendi menfaatlerine uygun düştüğünü görmüşlerdir. Zira, Nakşî meşayıhta ağırlıklı dil Farsça olsa da silsile Hz. Ebu Bekr'e ulaşmaktadır. Ayrıca hilafet ve yöneticilikte vesayetten ziyade liyakati esas almışlardır. Mirzalar böyle hareket etmekle Hz. Peygamber (s.)'in soyundan oldukları için hak sahibi olduklarını iddia eden Seyyidler'in toplumda kargaşa çıkarabilecek hareketlerine mani olmuşlar ve halkın hürmetini kazanmışlardır. Seyyid Ali Hamedani (öl. 786/1385) silsilesinden gelen Seyyid Muhammed Nurbahş (öl. 869/1465), hilafet arzusu ile ayaklandığında Şahruh kendisini yakalatarak Herat'a getirtmiş, Nakşbendîler ve Zeynîler vasıtası ile bu hareketin şer'î ölçülere aykırı olduğunu halka yaydırmış ayrıca bizzat Seyyid Muhammed Nurbahş'a da bunu minberde söyletmiştir. Kufralı, *Nakşbendîlik*, ss. 58, 61-63; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* ss. 14-15; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis,* ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Institut Français d'Études Anatoliennes, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris, 1990*,* s. 5.

91 Örneğin Bahâeddin Nakşbend'in torunu olan Şah Hasan, Ebu Said Mirza'nın oğlu Sultan Mahmud Mirza'nın damadı olmuştur. Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 41.

92 Uluğ Bey'in kızı Rabia Sultan Bekim ve oğullarından bazıları, bu şekilde vasiyette bulunanlar arasındadır. Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 82.

93 Kufralı, *Nakşbendîlik*, ss. 62; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlılar'da Din ve Düşünce Tarihi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, c. II, s. 133.

Yöneticilerle Nakşbendîler arasındaki ilişkiler açısından konuya yaklaştığımızda ise Alâeddin-i Attâr'ın halifelerinin mirzalar ve toplum üzerindeki etkileri göze çarpmaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 819/1416), Muhammed Pârsâ (öl. 822/1419), Hasan Attâr (öl. 826/1422)[94] ve Nizamuddin Hamuş (öl. 853/1449)'un[95]da aralarında bulunduğu halifelerden müteşekkil muhit, Nakşbendîlerin yerel yöneticiler ile toplum üzerindeki etkisini devam ettirmiştir.[96] Yakub-ı Çerhî özelinde konuya yaklaştığımızda ise onun yöneticilerle pek münasebetinin olmadığı görülmektedir. Yakub-ı Çerhî, Bahâeddin Nakşbend'in vefatından sonra ilkin Bedahşan'a sonra da Çagâniyân'a gitmiş daha çok toplumu eğitici faaliyetlerde bulunmuştur.[97]

Çerhî'nin bu tercihinde kendi şahsî eğilimleri yanında içinde bulunduğu bölgenin de etkisi olsa gerektir. Zira Harezm, Sir Derya, Belh, Tirmiz ve Çagâniyân gibi yerleşim birimleri bozkırlara daha yakın olup buradaki göçebelere irşad ve yardımda bulunmada sufiler önemli görevler icra etmişlerdir.[98]

Bahâeddin Nakşbend'in Kasr-ı Arifan'daki türbesi zamanla Orta Asya'daki dinî-tasavvufî yapılanmada en etkin kurumlardan biri haline gelmiştir. Burası sufîler başta olmak üzere Müslümanlar için hâlâ buluşma yeridir.[99] Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrasında Özbekistan'da ayakta kalabilen sufî türbelerinin restorasyonları,

---

94 Alâeddin Attâr'ın oğlu ve halifesi olan Hasan Atâr, yönetici kesimin büyük saygısını kazanmıştır. Hattâ bir seferinde Şahruh, ona olan hürmetinden dolayı atına binerken üzengisini tutmuştur. Hasan Attâr Bahâeddin Nakşbend'in kızı Bîce Hatun Kelân ile evlenmiştir. Ebu'l-Abbâs b. Tâceddin Hasan Hâce Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* Özb. FAŞE Ktp., nr. 80'den Çilehane İlmî Araştırmalar Kütp., Dem. no:5049, vr. 24a; Şusud, *Hâcegân Hânedânı,* ss. 63-64.

95 Hem Bahâeddin Nakşbend'in, hem de Alâeddin Attâr'ın sohbetinde bulunmuş olan Nizamuddin Hâmuş, Alâeddin Attâr'a intisap ederek tarikatın önemli simalarından biri haline gelmiştir. Yönetici kesim üzerinde etkili ol an Hâmuş, Semerkant'ın Şeyhülislamı Hâce 'İsamuddin Mevlana Sadeddin Lûr gibi bir çok ismin hürmet ettiği bir kişidir. Kufralı, *age*, s. 63.

96 Trimingham, *Sufi Orders,* s. 67. Dönemin diğer mutasavvıfları için bk. Tabîbî, *Tarih-i Muhtasar-ı Herat*, ss. 55-58.

97 Barthold, *The History of Central Asia,* s. 118.

98 Rafıqı, *Sufism in Kashmir*, s. 212. Bu bölgede hankâhlara, İslam'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren rastlanmakta olup, Buhara, Semerkant, Belh, Harezm, Herat civarı hankâhları için bk. Kiyanî, ss. 183-185, 194-205.

99 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 1978, c. II., s. 174.

günümüz Orta Asya toplumunda tasavvufî mirasa ilginin halen devam ettiğinin bir göstergesidir.[100]

Nakşbendîliğin siyasi alana müdahil olma konusunda diğer tarikatlardan daha etkin olduğu söylenebilir. Nitekim ileriki dönemlerde Moğol-Özbek diplomasisine seçilen elçiler arasında Nakşî olanlar da vardır.[101] Buhara, sûfîlerin yoğun olduğu siyasal öneme sahip merkezlerden biridir.[102]

Özellikle Ebu Said döneminde mutasavvıflar siyasette etkin hale gelmişlerdir. Yakub-ı Çerhî'nin halifesi Ubeydullah-ı Ahrâr'ın telkinleri üzerine, halka ağır yük getiren vergiler kaldırılmıştır. Bir ticaret merkezi haline gelen Herat'ta yeni yeni birçok ribat kurulmuştur.[103]

Genelde tasavvufun, özelde ise Nakşibendîliğin bu yaygınlığının yanında içinde bulunulan dönemde sadr, şeyhülislam, kadı ve müderris gibi devlet hizmetindeki görevliler ile halk kitlelerinin temsilcileri konumundaki sufîler arasında görüş ayrılıklarından kaynaklanan bir takım ilginç münasebetlere de rastlanır.[104]

Uluğ Bey dönemindeki Semerkant şeyhülislamları güç sahibi aristokrat kesime mensuptular. Geniş halk kitlelerinin haklarını ise mutasavvıflar özellikle de Nakşbendî temsilcileri savunmaktadır. Yüksek tabakaya mensup olmaları dolayısıyla Türkistan'da kelam ehli ile mutasavvıflar arasındaki mücadelenin mahiyeti de farklılık arz etmektedir. Batı Asya'da şeriatın sıkı bir şekilde uygulanmasını fakihler savunurken Türkistan'da dînî hükümlerin savunucuları dervişler olup dînî ve siyasî alanda ileri gelenleri dinin emirlerine riayet etmemekle suçlamaktadırlar.[105]

---

100 Türbelerin restorasyonu ve meşhur mutasavvıfların durumuyla ilgili Özbekçe, birçok kitap ve risale yayınlanmıştır. Jo Ann Gross, "The Waqf of Khoja 'Ubayd Allah Ahrar in Nineteenth Century Central Asia: A Preliminary Study of the Tsarist Record", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1997, s. 48.

101 Foltz, "The Central Asian Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* July 1996, c. VII, No: 2, s. 230.

102 Barthold, *The History of Central Asia*, s. 118.

103 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 72; Barthold, *The History of Central Asia,* s. 173; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668; Aka, *Timurlular*, ss. 191.

104 Aka, *Timurlular*, ss. 194. Bu tür ilişkiler için bk. Barthold, *age*, ss. 114-115; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 54.

105 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 208.

Timurlular dönemi Nakşbendîlik tarihi, dinî bir toplumun kurumlaşması ve yayılması açısından da önemlidir.[106] Bununla birlikte, tasavvuf tarihi incelendiğinde Timurlular dönemi sosyal hayatında Nakşbendîliğin ekonomik, siyasal ve toplumsal alandaki etkinliğiyle biricik olmadığı göz ardı edilmemelidir.[107]

Bu dönemde Orta Asya'da Yesevîlik, Kadirîlik[108] ve Kübrevîliğin;[109] Hindistan'a doğru Sühreverdîliğin[110] etkin olduğunu görmekteyiz.[111]

---

106 Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 92.

107 Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western,* s. 48.

108 Abdulkadir Geylânî (öl. 561/1165-66) tarafından kurulan tarikat, o dönemde Tacikistan, Özbekistan ve Kazakistan dolaylarında yayılmıştır. Tarikatta cehrî zikir uygulanmaktadır. Orta Volga bölgesindeki kolları on üçüncü ve on dördüncü asırlarda Yesevîlik içerisinde erimiş, Orta Asya'da on dördüncü ve on beşinci asırlarda yerini Nakşbendîliğe bırakmıştır. Günümüzde Fergana Vadisi'nde varlığını sürdürmektedir. Bk. Bennigsen, *Sufî ve Komiser*, s. 83; aynı yazar, "Orta Asya'da Tarikatlar", *AÜİF Dergisi*, sayı. 11, s. 218. Abdulkadir-i Geylânî ve Kadirîlikle ilgili olarak bk. Dilaver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 55-411.

109 Kübrevîliğin kurucusu olan, Necmeddin-i Kübrâ, 540/1145'de Harezm'de doğmuş, gençliğini değişik İslam ülkelerinde geçirmiştir. Horasan'da misafir olarak kaldığı sürede Ebu'n-Necib Sühreverdî'nin halifesi olan İsmail Kasrî ile görüşmüştür. Şeyh Ammar Yasir ve Şeyh Ruzbehan'dan tasavvufi eğitim almıştır. Necmüddin-i Kübrâ, Moğolların Orgenç'i işgali sırasında şehit olmuştur (617/1220). Köhne Ürgenç (Eski Ürgeç)'teki türbesi Türkmenistan'ın en meşhur ziyaretgâhlardan biridir. Orta Asya'da etkili olan tarikatı, daha çok Türkmenistan'ın kuzey (Harezm) bölgelerinde yayılmıştır. Moğol istilasından sonra Altınordu ve Çağatay Ulusu döneminde, Türk ve Moğol göçebe kabilelerin İslam'a girmesinde önemli rol oynamıştır. Tarikat, Harezm dışında bütün Orta Asya'da, İran'da, Bedahşan'da ve Keşmir'de yayılma imkanı bulmuştur. XV. asırdan itibaren tarikatın etkinliği Nakşbendîliğe göre oldukça geride kalmıştır. Kübrevilik'te cehrî zikir uygulanmakta olup Necmüddin Kübrâ'nın halifeleri arasında Raziuddin Ali Lala (öl. 642/1244), Sa'duddin Hamevî (öl. 650/1253), Necmüddin Râzî (öl. 654/1256) gibi isimler yer almaktadır. Bennigsen, *age,* ss. 86-87, 256, 269; Abdul Qaıyum Rafıqi, *Sufism in Kashmir from The Fourteenth to The Sixteenth Century,* Bharatiya Publishing House, Varanasi India trz., ss. 28-29.

110 Sühreverdîlik, Şeyh Ömer Şihabeddin es-Sühreverdî (542/1147-632/1234) tarafından kurulmuş olup Şeyh Zekeriyya Multanî tarafından Hindistan'da yaygınlaşmıştır. Tarikatın en belirgin özelliği halvet üzerine yoğunlaşmasıdır. Mutasavvıflar genel itibariyle ilk dönemlerden itibaren siyasetten uzak kalmaya gayret göstermekle birlikte, Sühreverdîlik''te durum biraz daha farklıdır. Hindistan'daki ilk Sühreverdî olan Şeyh Bahâeddin Zekeriya, Iltutmuş'un şeyhulislamlık teklifini kabul etmişir. Aynı silsileden bir diğer sufi şeyh Nureddin Mübarek Gaznevî de bu görevde bulunmuştur. Yine 846/1443 senesinde, kısa süreli de olsa Suhreverdî şeyhlerin Sind ve Multan bölgelerini yönetmek üzere, sultan olarak devletin idari mekanizmasınının başına geçmesi, Hind-İslam dünyasındaki politika-tasavvuf yakınlığının ilginç örneklerinden birini teşkil eder. Tarikat Timur istilasından sonra Gücerat hariç, tüm Hindistan'da yavaş yavaş zayıflamaya başlamıştır. Khalıq Ahmad Nizami, "Early Indo-Muslim Mystics and Their Attitude Towards the State", *Islamic Culture,* Hyderabad Deccan 1948, c. XXII, s. 389; Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî*, ss. 21-22, 28.

111 Bennigsen, *Sufî ve Komiser*, s. 17; Joseph Fletcher, "Çin'de İslam Tarikatları", çev. Osman Türer*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı 9, s. 306;

Genelde Türkistan civarındaki Türk ve göçebe nüfus arasında yayılan Yesevîlik ile daha ziyade Maveraünnehir'in yerleşik halk arasında rağbet gören Nakşbendîlik arasında rekabetten ziyade, birbirlerini tamamlama özelliğine sahip oldukları görülmektedir.[112] Bizzat Bahâeddin Nakşbend'in, Yesevî şeyhleriyle bağlantıları da bu tespiti haklı kılmaktadır. On üç, on dört ve on beşinci yüz yılın başlarında etkili olan Yesevîlik, 16. yüzyıldan itibaren Nakşbendîlik içinde erimiştir.[113]

Orta Asya'da etkin olan bir diğer fırka ise Zeynîlerdir. Bu tasavvufî ekole mensup olanların, Nakşbendîler ile genelde iyi ve yakın ilişki içinde oldukları görülmektedir.[114]

Netice itibariyle Yakub-ı Çerhî, döneminin İslam dünyasının siyasi ve kültürel açıdan en güçlü devleti konumundaki Timurluların hakimiyet alanında yaşamıştır. Timur'da Şiî eğilimler görülmekle birlikte halefleri Sünnî düşünceye ağırlık vermiştir. Adlarına hankâhlar, kervansaraylar kurulup geniş vakıf arazileri tahsis edilen mutasavvıflar, siyasî ve sosyal alanda etkindirler. Gerek şehirlerde oturan kesimlere, gerekse göçebe ve köylerdeki halka seslenebilecek şekilde kurumlaşmışlardır. Ancak sufilerdeki bu kurumlaşma şeklinin, yakın coğrafyadaki Hindistan'da kast sisteminden farklı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Halkın olumlu tepkisi, sûfîlerin yansıttığı karakterin kabulü noktasındadır.

Bennigsen, "Orta Asya'da Tarikatlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı. 11, ss. 217-218.

112 Trimingham, *The Sufi Orders,* s. 92; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 48; Deweese, hemen her müsteşrikte görülen yanlı bir tutumla, Yesevîlik ile Nakşîlik arasındaki ilişkiyi rekabet olarak değerlendirmektedir. Bk. Deweese, "The Mashâikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, ss. 190-207; Cebecioğlu, *age*, ss. 250-251.

113 Bennigsen, *age*, s. 85; Deweese, *agm, Journal of Islamic Studies,* s. 184, 186, 188, 196.

114 Kasım Kufralı, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonra Nakşbendi Muhiti", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1949, s. 133. Zeyniyye ile ilk münasebet, Muhammed Pârsâ ve Ya'kub-ı Çerhî döneminde başlamıştır. Zeynüddin-i Hafî'nin Yakub-ı Çerhi ile olan dostluğun izleri, vefatlarından sonra tarikatlarının İstanbul'daki halifeleri Şeyh Vefâ ve Molla İlâhî arasında da devam etmiştir. Mustafa Kara, "Molla İlâhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1995, c. VII, s. 463; Öngören, *Zeynîler,* s. 18. Pârsâ'nın Hâfî'ye yönelik övgü dolu ifadeleri için bk. Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872, s. 547.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAKUB-I ÇERHÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ

I. HAYATI

Yakub-ı Çerhî'nin hayatını, şahsiyetini ve tesirlerini ele aldığımız bu bölümde temel referansımız kendi eserleri ve onun dönemine yakın müelliflerdir. Gerek Çerhî'nin eserlerinde gerekse kaynaklarda ailesiyle ilgili sınırlı düzeyde bilgiye ulaşabildik. Tarihi perspektifi de göz önüne alarak ailesinin konumuyla ilgili değerlendirmelerde bulunduk. Çerhî'nin tasavvufa intisabını, karakterinde öne çıkan yönün tasavvuf olması ve mürşidi ile tarikatı hakkında malumatı içermesinden ötürü "Şahsiyeti" kısmında ele aldık.

A. ÇOCUKLUK ve GENÇLİK DEVRİ

Bu bölümde Yakub-ı Çerhî'nin karakterinin şekillenmesinde önemli bir evre olan çocukluk ve gençliğine değineceğiz.

1. İsmi ve Mahlası

Yakub-ı Çerhî'nin ismi ve mahlası Mevlana Ya'kub b. Osman b. Mahmud b. Muhammed b. Mahmut el-Gaznevî, Çerhî, Serrezî olup, Mevlânâ Yakub-ı Çerhî diye bilinir.[115]

Serrez'in yazılışı konusunda müelliflerin ittifak içinde olmadıkları görülmektedir. Said-i Nefisî, "*Serrezî*" yerine "*Surrî*" ibaresini kullanırken[116] Yakub-ı Çerhî'nin eserlerini yazan hattatlar arasında da görüş birlikteliği yoktur. İsmail Han ve Şerif Ahmediyye Saîdiyye Kütüphanesi'ndeki *Risale-i Ebdâliyye* nüshası katibi Musa Zeî Şerefbahş, "*eş-Şerzî*"; Dîvan-ı Hind Kütüphanesi'ndeki nüshanın kâtibi "*es-Sûzî*";

---

115 İsmail el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1982, c. VI, s. 546; Muhammed İbrahim Halil, "Mevlânâ Yakub Çerhî", *Âryânâ*, 1322/1943, c. II, sayı. 2, s. 11; Abdurrasûl Hayyampur, *Ferheng-i Suhanverân*, Şirket-i Sehâmî, Tebriz 1961, s. 658; Muhammed Nezir Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, Merkez-i Tahkikât-ı Farisî İran-Pakistan, İslamabat, 1978, s. I; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, ss 175-6.

116 Said Nefîsî, *Tarih-i Nazm u Neşr der İran der Zebân-ı Fârisî,* Tahran 1363/1984, c. I, s. 264.

Merkez-i Tahkikat-ı Farisî İran u Pakistan - İslamabat Gencbahş Kütüphanesi'ndeki nüshaların kâtipleri ise "*es-Serzî"* ibaresini kullanmışlardır.[117]

Yakub-ı Çerhî'nin ve ailesinin mezarlarının konumuna değindiği makalesinde Muhammed İbrahim Halil, doğrusunun "*Serrezî*" olduğunu ileri sürerken bundaki hareket noktası Mevlânâ Celâleddin'nin beytine zeyl yazan Arif-i Hakîkî'dir.[118] Benzer yaklaşım Gölpınarlı'nın tahlilini yaptığı *Fîh-i mâ-Fîh* için de geçerlidir.[119]

Sonuç olarak Çerhî'nin nispetindeki farklılıkların daha ziyade *Tefsir*'i ve *Risâle-i Ebdâliyye'*yi istinsah edenlerin yanlış algılamalarından kaynaklandığı görülmektedir. Yakub-ı Çerhî, olması gereken kullanımı, memleketiyle ilgili bilgi verdiği *Neynâme-i Mevlânâ* adlı eserinde dile getirmiştir.

---

117 Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* s. I-II.

118 Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin *Serrez*'den bahseden beyti şu şekildedir.

زاهدي در غزنی از دانش مزی　　　بمحمد نام و کنبت سرْرَزِي

بود إفطارش سررز هر شبي　　　هقت سال أو دا ئم اندر مطلبي

بس عجائب دید از شاه وجود　　　لیک مقصودش جمال شاه بود

beytin çevirisi şöyledir:

"*Gazne'de bilgiler emen bir zahit vardı. Adı Muhammed, künyesi Serrez'di.*

İftarı her gece üzüm idi, yedi yıl maksadında daim oldu

Varlık Padişahı'ndan çok acaib şeyler gördü. Lakin asıl maksadı Şâh'ın cemaliydi."

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, beyitte ismini zikrettiği Hâce Muhammed Serrezî ile ilgili hikayeler nakletmektedir. Söz konusu kıssalar için Bk. Rûmî, *Mesnevî,* c. V, beyit no: 2667-2816.

Gölpınarlı, Yakub-ı Çerhî'nin babasının dedesinin adının Muhammed olmasından hareketle *Mesnevî*'de beyitte ismi geçen zatın, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin babasıyla çağdaş olabileceğini, zira sultanu'l-evliyânın onunla ilgili menkıbeler anlatırken sanki şahit olmuşçasına bir üslup kullandığını belirtir. (Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, "Açıklama", *Fîhi mâ Fîh*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959, s. 248.)

Beyitte ismi geçen zatla Yakub-ı Çerhî'nin babasının dedesinin aynı isme sahip olmasından hareketle aralarındaki ilişkiye de değinen Gölpınarlı bunu zayıf ihtimal olarak değerlendirir. Zira Serrez bir künye değil yer ismidir. Söz konusu beyti kendi eserinde de şerh eden Çerhî'nin, beyitte geçen şahısla dönem ve yer açısından ayniyet olan babasının dedesi arasında bir ilişki kurmaması Gölpınarlı'nın bu yöndeki görüşüne haklılık kazandırmaktadır. Zira çalışmamızın ilerleyen safhalarında da görüleceği üzere Çerhî, zaman zaman ailesinin tasavvufî neşvesine değinmekte ve tasavvufî şiirlerini nakletmektedir. Mevlânâ'dan hayli etkilenmiş bir şahsiyet olarak Çerhî'nin, şayet böyle bir ayniyet varsa eserlerinde bunu nakledeceğini düşünüyoruz.

119 Rûmî, *Fîhi mâ-Fîh,* s. 34, 248.

Mesnevî'deki beyte Çerhî de değinmiş olup "Serrez" olarak kullanması yanında[120] bu yerle ilgili şu bilgileri de verir: "*Serrez, Çerh'in ilk bahçelerinin bulunduğu köylerden birisidir. Fakirin âbâ vü ecdadının meskeni oradadır*" demektedir.[121] Buradan hareketle Yakub-ı Çerhî'nin esas nispeti Gaznevî, Çerhî ve Serrezî şeklinde olup Surrî, Serzî, Şerzî, Suzî, Şirazî nispetleri yanlıştır.

2. Doğum Yeri ve Özellikleri

Yakub-ı Çerhî, Gazne yakınlarında Luhûger'in köylerinden biri olan Çerh'te dünyaya gelmiştir.[122] Müellifimizin nispetlerinden olan Serrez, Çerh'e iki üç fersah mesafede Çerh'in ilk bağlarının bulunduğu köylerden biridir ve Çerhî'nin dedelerinin meskenidir.[123] Müellifimizin hayatının büyük kısmını geçirdiği Çerh'in, etnik ve coğrafî yapısıyla ilgili *Babürnâme*'de açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

Maveraünnehir'de Kabil ile Kandehar arasında yer alan Çerh'in etnik ve lengüistik yapısına baktığımızda, bağlı olduğu Kabil vilayetinin çeşitli kavimleri barındırdığı görülmektedir. Dere ve ocaklarda Türk, Aymak ve Araplar, Sartlar; şehir ve köylerinde Peşâî, Perâcî, Tacik, Berekî ve Afganlar; Gazne dağlarında da Hezâre ve Nekderîler oturmaktadır. Bu etnik farklılık doğal olarak dile de yansımıştır ve Kabil'de on bir-on iki dil konuşulmaktadır. Kabil'e bağlı tümenlerden[124] Lühûger'e bağlı en büyük köy, Yakub-ı Çerhî'nin doğum yeri olan Çerh'tir. Bu bölgede Hezâre ve Afganlar göçebe haldedirler.[125]

Toprağın verimliliği, yörenin farklı topluluklardan oluşmasında şüphesiz en önemli unsurdur. Lühûger'in diğer köylerinde hiç bahçe yokken Çerh'te bahçelerin çokluğu bunun göstergesidir. Gazne ekininin Kabil'inkinden daha fazla olması hasebiyle Gazne Kabil'den daha ucuzdur ve aralarındaki mesafe Babür'ün ifadesiyle

---

120 Yakub b. Osman b. Mahmut b. Muhammet Gaznevî, Çerhî, Serrezî, *Neynâme*, haz. Halilullah Halîlî, Tahran 1375, s. 179; Halil, "Mevlânâ Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, s. 11.

121 Çerhî, *age*, s. 178.

122 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns* s. 436; Ali Şir Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve,* haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1979, s. 250.

123 Çerhî, *age,* s. 178.

124 Semerkant, Buhara ve çevresinde büyük yerleşim yerlerine tabi olan küçük şehirlere, tümen denilmektedir. Babür, *Babürnâme*, c. I, s. 203.

125 Babür, *age,* c. I, ss. 213-214; Muhammed el-Hanefî Dara Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* Matbaatü Dami İkbale, İstanbul 1908, s. 80; Muhammed Emin el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye fî Menakıbı'n-Nakşbendiyye*, İstanbul trz., s. 66.

"*…tan ağarması ile ikindi arası kadardır. Halkı Hanefî mezhepli, temiz itikatlıdır.*"[126] Babür, bu köyün yetiştirdiği şahsiyetlerden Mollazâde Osman'ı, yakın köylerinden Secavend'de ise Hoca Ahmed ile Hoca Yunus'un isimlerini zikreder. [127]

Stratejik bir öneme sahip olan Gazne, sert kış şartlarıyla ile meşhur olmasına rağmen Hindistan ve Horasan'ı idareleri altında bulunduran padişahların, bilhassa Horasanlıların payitaht yaptıkları bir yerdir."[128]

Netice itibariyle bölge, günümüzdeki gibi o dönemde de farklı topluluklardan oluşan zengin bir etnik yapıya sahiptir. Müellifimizin yaşadığı Çerh'in, hem büyük bir köy hem de dere kenarında yer alması dolayısıyla halkının Tacik ve Türklerden oluştuğu sonucuna varılabilir. Babür'ün "*Hanefî mezheplidir*" ifadesinden Hezâreler gibi Şiî toplulukların yer almadığı, yöreden saygın ilim adamlarının yetiştiği anlaşılmaktadır.

Yakub-ı Çerhî'nin içinde bulunduğu coğrafya, iklim ve barınma açısından zor şartları haiz olmakla birlikte gerek ulaşımdaki merkezîliği, gerekse verimli bir araziye sahip oluşuyla ticaret, tarım ve hayvancılık için elverişlidir. Bu durum, nispeten yüksek bir hayat standardını da beraberinde getirmiştir.

3. Ailesi

Kaynaklarda Yakub-ı Çerhî'nin babasının mutasavvıf kimliğinden bahsedilirken annesi ve kardeşleriyle ilgili her hangi bir açıklama bulunmamaktadır. Çerhî'nin ailesiyle ilgili malumat, genelde eserlerinin bazı kısımlarında verdiği kısa bilgilere dayanmaktadır.

Yakub-ı Çerhî'nin ve dedelerinin türbelerine gösterilen hürmet, kendisinin toplum tarafından saygı duyulan bir aileye mensup olduğunu göstermektedir. Çerhî, babasından şu mısraları nakletmektedir:

Bu yolda Senin lütfundan başkası bize fayda vermez

Fazlından başkası bizi kulluğa çekmez

---

126 Babür, *age*, c. I, s. 213; Emin Ahmed Râzî, *Heft İklîm,* Kitâb-Furûşî-i Ali Ekber Ulemî, Tahran trz, s. 334. Buradan, aradaki mesafenin elli ila altmış kilometre arasında olduğu sonucuna varılabilir.

127 Babür, *age*, c. I, ss. 213-214.

128 Aynı eser, c. I, ss. 215-216.

İki cihan dolusu taatte bulunsam da

Bize fazlından başkası kâr etmez.[129]

Babasının riyazetinin derecesi bilinmemekle birlikte komşularının bir yetime ait kaseyle ona getirdikleri suyu kabul etmeyişi ve Çerhî'nin de bunu "*yetim malını kullananların bundan hiçbir fayda sağlayamayacakları*" şeklinde yorumlaması[130] Çerhî'nin babasının takvâ anlayışına ve hassasiyetine ölçü olması bakımından önemlidir.

Dînî hassasiyet Çerhî'nin dedesi Mahmud Efendi için de geçerlidir. Kendisi, dedesinin en çok arzuladığı şeyin, Hz. Peygamber'in yaşantısını bir nebze olsun kendi hayatına aksettirmek olduğunu nakleder. Çerhî'nin babasının ve dedesinin kabri kendisininki gibi halen ziyaretgâhtır.[131]

Yakub-ı Çerhî'nin evliliği hususunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, döneme ait kaynaklar bu konuda bazı ipuçları vermektedir. Kendisinin Herat'taki öğrenimi süresince Abdullah Ensârî'nin (öl. 481/1088)[132] hankâhında kalması, o sıralar evli olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ancak Fethâbâd'da Seyfuddin Bâherzî'nin kabri karşısında bir evinin bulunmasından ve Bahâeddin Nakşbend'in, kendisine ve ailesine berekete vesile olması niyetiyle külah hediye etmesinden,[133] Buhara'dan ayrılmadan önce ilim tahsiline devam ederken evli olduğu sonucuna varılabilir.

Yakub-ı Çerhî, çocuklarıyla ilgili olarak on yedi yaşını doldurmaya dört ay kala vefat etmiş güzel yüzlü ve iyi ahlâklı bir oğlundan söz etmektedir.[134] Naklettiğine göre dört ayda seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Hayatının son dönemlerinde yazdığı

---

129 Mevlânâ Ya'kub-i Çerhî, *Tefsîr,* Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Böl., no. 59, vr. 127a.

130 Aynı eser, vr. 172b-173a.

131 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 11. Yakub-ı Çerhî'nin kabrinin günümüzdeki durumu için bk. Ekler.

132 Kendisi de müderris olan Hâce Abdullah Ensârî'nin adına kurulan hankâh, sonraki dönemlerde bir çok alimin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Ensârî, Çerhî'nin, rubâîsini şerh ettiği Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr ile çağdaştır. Hamdullah Mustevfî, *Kitab-ı Tarih-i Güzîde,* Daru's-Saltanat, London 1910, s. 785; Kiyanî, *Tarih-i Hankâh,* s. 375, 377.

133 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 75b; Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî Safî, Hüseyin *Reşahâtu Ayni'l-Hayât*, ter. Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı), s. 102.

134 Çerhî, *age,* vr. 53b; Ranchâ, "Mukaddime", *Risale-i Ebdâliyye*, ss. XVII-XVIII.

tefsirinde, oğlunun ölümüne halen duyduğu üzüntüyü ifade eder. Ölüm sebebini bildirmediği oğlunun kabrine her yönelişinde onun ruhaniyetinin etkisiyle Hakim-i Senâî'nin şu beytini terennüm ettiğini belirtir.

Tevhid yoluna kîl u kâl ile gidilmez

Kendine lazım olan dost rızasıdır[135]

Çerhî beyti zikrettikten sonra "*bir kalpte iki kişiye yer yoktur, bütün sevgiler O'nun sevgisinde eritilmelidir*" diye[136] metanetini de ortaya koymaktadır.

Çerhî'nin Mecdüddin Muhammed isimli bir oğlundan daha bahsedilmektedir. Kendisi, *Risâle der ilm-i ferâiz* isimli eserini bu oğlu için nazma çekmiştir.[137] Bu şahsın, onyedi yaşında vefat eden oğlu mu, yoksa bir başka çocuğu mu olduğu hakkında kesin bir malumat yoktur.

Yakub-i Çerhî'nin, bir diğer oğlu, aynı zamanda halifesi de olan Yusuf-ı Çerhî'dir.[138] Yusuf-ı Çerhî'nin kabri, Duşanbe'ye yaklaşık kırk kilometre uzaklıkta şimdiki Çertek'tedir. Türbesi, Timur'un kabrine benzer tarzda inşa edilmiş olup bünyesinde hücreleri barındıran çok büyük bir tekke vardır.[139]

Nakşbendî silsilesinde yer alan Muhammed Zahid Vahşî (öl. 936/1529), Ya'kub-ı Çerhî'nin kızının oğlu olması hasebiyle[140] Çerhî'nin kız çocuğunun da olduğunu öğrenmekle birlikte sayı konusunda bir şey söyleyemiyoruz.

Çerhî'nin tasavvufî yönü, kendisinden sonra gelen aile bireylerince de devam ettirilmiştir. Yine Nakşî silsilesinde yer alan Derviş Muhammed Semerkandî (öl. 970/1562), Muhammed Zahid'in kız kardeşinin oğlu, yani Çerhî'nin diğer torunun

---

135 Çerhî, *age*, vr. 53b.

136 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 53b.

137 Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend; Hayatı, Görüşleri, Tarikatı,* İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 152.

138 Nefisî, *Tarih-i Nazm u Neşr*, c. II, ss. 778-779; Algar, Çerhî'nin sadece bir oğlunun bulunduğunu belirtir. Hamid Algar, "Çarkî, Mewlânâ Ya'qûb b. 'Otmân b. Mahmûd", *EIr*, London 1989, c. IV, s. 819.

139 Ranchâ, "Mukaddime", *Risale-i Ebdâliyye*, ss. XVII-XVIII; Nefisî, *age*, c. II, ss. 778-779.

140 Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile*, Erkam Yay., İstanbul 1994, s. 139.

çocuğu,[141] şu halde Hâcegî İmkenegî de (öl. 1008/1600) Çerhî'nin torununun torunudur.

Netice itibariyle Çerhî'nin ailesiyle ilgili farklı yerlerde kısa kısa değinilen bu bilgilerden kendisinin tasavvufî geleneğe sahip, iyi eğitimli bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Bu durum, hayatına doğal olarak yansımış, çocuklarına da tasavvufî mirasını aktarmıştır. Kendisinin ve aile fertlerinin mezarlarının bulunduğu yerler günümüzde ziyaretgâh olup senenin belirli günlerinde festivaller düzenlenmektedir. Bu durum, Mevlânâ örneğinde olduğu gibi, ölümlerinden sonra da insanları kaynaştırıp bir araya getirici özelliklerini ortaya koymaktadır.

Yakub-ı Çerhî'nin ailesiyle ilgili bu değerlendirmelerden sonra, şimdi de, düşünce yapısında önemli bir unsur olan ilmî serüvenine değinelim.

4. İlmî Serüveni

Gerek tabakât, gerekse bu tarikatla ilgili eserlerde Yakub-ı Çerhî'nin zahirî ve batinî ilimlerdeki vukûfiyetine vurgu yapılmaktadır. İlerde de görüleceği üzere ortaya koyduğu eserler hem kendisinin ilmî seviyesine ışık tutmakta hem de Nakşîliğin ilk dönemlerine ait birer kaynak olmalarından ötürü ayrı bir değer taşımaktadır. Genelde önde gelen mutasavvıflarda görülen zahirî ilimlerden sonra tasavvufa intisap Yakub-ı Çerhî için de geçerlidir.

Çerhî, ilim tahsili için önce Herat'a gitmiş, bir müddet Herat Camii'nde ders görmüştür.[142] Herat'ta bulunduğu süre içerisinde gerek vakfın genişliği gerekse güvenli olması nedeniyle Hoca Abdullah Ensârî'nin (öl. 481/1088) dergâhında kalmıştır. Buradaki güvenilirlikten maksat, Herat'ta helal lokmanın ve bu meselede hassasiyet gösteren yerlerin az bulunmasıdır. Kaynaklarda bu özelliği dolayısıyla Herat'ın sufîlerce pek tercih edilmediği nakledilmektedir.[143]

---

141 Yılmaz, *Altın Silsile*, s. 144.

142 Gulam Server Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, Mektebe-i Nebeviyye, Gencbahş-Lahor 1994, c. III, s. 89; Hakîm Seyyid Emînü'd-Dîn Ahmed, *Sûfiyye-i Nakşbend,* Makbul Akademi, Lahor 1987, s. 147; Said Aykut, "Yakub-ı Çerhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, s. 363.

143 O dönemde Herat'ta Abdullah Ensârî'nin dergâhı gibi güvenle kalınabilecek iki vakıf daha vardır. Bunlar: Hankâh-ı Melik ve Gıyasiye Medresesi vakıflarıdır. Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 133; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, İstanbul 1318, s. 73;

Çerhî'nin Herat'tan sonra tahsil için gittiği Mısır[144] gerek Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar gerekse Orta Asya'dan öğrencilerin yüksek öğrenim için rağbet ettikleri önemli yerler arasındadır.[145] Çerhî, uzun süre ikamet ettiği Kahire'de Şeyh Zeynüddin Hafî[146] ile birlikte dönemin önde gelen alimlerinden olan Mevlana Şihâbuddin Şirvânî'den[147] ders almıştır.[148]

Muhammed Nurbahş Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyıh-ı Nakşbendiyye,* Gücerat trs., ss. 142-143; Kiyanî, *Tarih-i Hankâh,* s. 199.

144 Safî, *Reşahât,* s. 101; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 24b; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 155.

145 Çerhî ile aynı dönemde yaşamış olan Zeynüddin-i Hâfî ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (öl. 816/1413) de benzer eğitim serüvenini yaşadıkları görülmektedir. Cürcânî, 776/1374'te Mısır'da tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul ve Anadolu üzerinden memleketine dönmüştür. Bursa'daki Osmanlı medreselerini ziyareti sonrası, buradaki tedrisatı zayıf bulmuştur. Söz konusu durum, o dönemde Herat ve Mısır'ın önde gelen ilim merkezlerinden biri olduğu tespitini de doğrulamaktadır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı,* TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 227; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî,* İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1984, ss. 86-89; Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 65; Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Şerif Cürcânî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, s. 321.

146 Çerhî'nin tahsil hayatı sonrasında da münasebetlerini devam ettirdiği Zeynüddin Hâfî'nin tam adı Şeyh Zeynüddin Ebu Bekir Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Hâfî el-Herevî'dir. Hâf'da 757/1356'da doğmuş olup Şehabeddin Sühreverdî'nin neslindendir. Sühreverdîliğin önde gelenlerinden Şeyh Nureddin Abdurrahman Kureyşî-Mısrî'nin mürididir. Yöneticiler nezdinde etkisi olan Zeynüddin-i Hâfî, 812/1409'da Sistan padişahı Kutbuddin Ali b. Melik Mahmut ve Şah Mahmut tarafından Timur'a elçi olarak gönderilmiş ve danışmanlığını yapmıştır. Hayatının sonlarına doğru kendisini cezbe hali kaplayan Hâfî sürekli sessiz kalmış, 833-834/1430 veya 838/1435'de vefat etmiştir. İlk olarak Mâlîn köyüne gömülmüş daha sonra nâşı Dervişâbad'a götürülmüştür. Bk. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 547-550; Nefisî, *Tarih-i Nazm u Neşr*, c. I, ss. 264-265, c. II, s. 778; Zeynüddin-i Hâfî ve Zeynîliğin durumuyla ilgili olarak bk. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*: *Anadolu'da Sufîler; Devlet ve Ulemâ,* İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 143; Bekir Köle, *Zeynüddin-i Hâfî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasaya'l-kudsiyye Adlı Eserinin Tahkiki,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), AÜSBE, Ankara 2001, ss. 14-101; Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniyye,* İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 14-202.

147 *Nefahât* ve *Mesmû'ât*'ta "Seyrâmî" ifadesi geçmektedir. Zeynüddin-i Hâfî'nin naklettiğine göre Mısır'ın ulema ve ileri gelenleri *Fusûs*'u yakmaya karar verdiklerinde Mevlânâ Şihabuddin Seyrâmî Mısır'a gelmiş, onun Mısır'a geldiğini duyunca yanına gitmişler ve kararlarını aktarmışlardı. Bunun üzerine Seyrâmî "*Ben bu kitabı görmedim. Bir müddet inceledikten sonra görüşümü aktarayım*" demiş ve inceledikten sonra bu kitabı yakmaya sebep olacak bir hususa rastlamadığını belirtmiştir. Câmî, *age*, s. 438; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 110; Muhammed Kadî-i Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn,* Süleymaniye Kütp., Hacı Mahmud Efendi Böl., no 2830, vr. 119a; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142.

148 Zeynîlik ve Nakşbendîlik arasındaki yakın ilişkinin temelinin Pârsâ ve Ya'kub-i Çerhî ile Zeynüddin-i Hâfî arasındaki meşrep birliğine dayanması muhtemeldir. Yine Nizameddin Hâmûş'un halifelerinden Sadeddin Kaşgârî ile Hâfî arasındaki ilişkinin iyi düzeyde olduğu bilinmektedir. Ubeydullah-ı Ahrâr, Hâfî'nin sohbetlerine katılmakla birlikte, Derviş Ahmed Semerkandî'nin içinde bulunduğu konum dolayısıyla nisbeten aralarına soğukluk girdiği söylenebilir. Geniş bilgi için bk. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 438, 442-443; Vassâf, *Sefîne-i*

Çerhî, Mısır'daki eğitimi sonrası 782/1380-81'de Buhara'ya gelmiş, oradaki ulemadan da fetva icazeti almıştır.[149] Mısır ve Buhara'nın o dönemde İslam dünyasının önde gelen ilim merkezlerinden olması, Yakub-ı Çerhî'nin aldığı eğitimin kalitesine ışık tutması açısından önemlidir. Çerhî'nin tahsil süresi hakkında kesin bir malumat verilememekle birlikte Bahâeddin Nakşbend ve Alâeddin-i Attâr'la münasebetleri ve o dönemdeki medrese tahsilinin süresi de göz önünde bulundurulduğunda yirmi-yirmi beş yaşlarında olduğu söylenebilir.

B. TARİKATA İNTİSABI VE SONRASI

Buhara, aynı zamanda Çerhî'nin Bahâeddin Nakşbend'e intisap edip hilafet icazeti aldığı yerdir. Çerhî'nin hayatına yön vermede ailesi yanında, kanaâtimizce en önemli kişi Bahâeddin Nakşbend'dir. Çerhî'nin tasavvufa nasıl intisâp ettiğine değinmeden, tarikatın ismiyle anılmasını sağlayacak derecede etkili olan Bahâeddin Nakşbend ve ekolü hakkında kısaca bilgi verelim.

1. Bahâeddin Nakşbend ve Nakşbendîliğin Tarihî Süreci

Bahâeddin Muhammed b. Muhammed Nakşbendî Buharî, 717-718 Muharrem/Mart-Nisan 1318 senesinde Buhara'ya bir fersah mesafedeki Kasr-ı Ârifan (Kasr-ı Hinduvân)'da, Hace Ali Ramitenî (öl. 721/1321) hayatta iken dünyaya gelmiştir.[150]

Nakledildiğine göre doğumundan sonra dedesi Bahâeddin'i o sırada Kasr-ı Arifan'da olan Muhammed Baba Semâsî'ye[151] getirmiş, Semâsî de onu manevî

Evliyâ, c. II, s. 21; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 66; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 62; Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 819; Öngören, *Zeynîlik,* ss. 22, 31, 40-44, 198-199.

149 Safî, *Reşahât*, s. 96. Muhammed Talib, Çerhî'nin Herat'taki tahsilinin Mısır'dan sonra olduğunu, hattâ Herat'tan Buhara'ya gelerek Buhara ulemasından fetva icazeti aldığını belirtmektedir. (Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 24b.) Ancak bizzat Çerhî, eserinde Mısır'dan Buhara'ya geçtiğini belirtmektedir. Bk. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 75a-75b.

150 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, ss. 15-16; Harîrîzâde, *age,* c. III, vr. 196a, 200b.

151 Muhammed Baba Semâsî Râmiten'e bir, Buhara'ya üç fersah mesafedeki Semâs köyündendir. Babası Seyyid Abdullah'tır. Semâsî bir süre memleketinde dini ilimleri tahsil ile meşgul olmuş, belli bir seviyeye ulaştıktan sonra manevî ilimlere yönelmiştir. Büyük babasının emriyle Buhara'ya gelerek Hâce Mahmud Encirfağnevî'ye intisap etmiş, Hâce de onun eğitimini Ali Râmîtenî'ye havale etmiştir. Buhara ve Harezm taraflarında şeyhiyle beraber bulunmuş, onun vefatından sonra yerine geçmiştir. Vefatıyla ilgili kaynaklarda 734/1333-4 ve 755/1354 tarihleri verilmektedir. Bahâeddin Nakşbend'in dedesi, Semâsî'nin müritlerindendir. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 21b-22a; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 7b.

evlatlığa kabul etmiştir. İlerideki terbiyesini o sırada yanında bulunan halifesi Emir Külâl (öl. 771-2/1370-71)[152]'e bırakmıştır.[153]

Ancak Bahâeddin Nakşbend'in, Emir Külâl'in yanında tasavvufi terbiye görmesi uzun bir aradan sonradır.[154] Kendisi daha önce sûfî bir hükümdar olan Halil Atâ'nın[155] hizmetinde kalmıştır. Şeyhinin 747/1347'de iktidardan düşmesine son derece üzülen Bahâeddin Nakşbend, bu olayla kalbinde dünyaya meyil kalmadığını belirtmektedir.[156]

Bahâeddin Nakşbend daha sonra Hâce Emir Külâl'den tasavvufî terbiye almak üzere Nesef'e gitmiş ve yedi yıl hizmetinde bulunmuştur.[157] Nisbet-i sohbetini, zikir telkinini ve sulûk âdâbını Emir Külâl'den alması sebebiyle silsilede onun halefidir. Bununla birlikte kendisi bu yola intisâbını Abdulhâlık Gücduvânî'ye borçlu olduğunu belirtmektedir.[158]

---

152 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 9a.

153 Önceleri Kasr-ı Hinduvan olan beldenin adının, Bahâeddin Nakşbend'den ötürü Semâsî tarafından, Kasr-ı Ârifân'a çevrildiği de rivayet edilmektedir. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 239; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 44b; Safî, *Reşahât,* s. 79; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 66; Ahmed b. Mahmud Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci Bihâr,* İSAM (mikrofilm) 922.977/AHM, vr. 114b; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 52; Michael Chodkiewicz, "Quelques des Techniques Spirituelles dans La Tariqa Naqshbandiyya", *Naqshbandis,* s. 72; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order"**,** *Islamic Spirituality*, s. 164.

154 Harîrîzâde, Bahâeddin Nakşbend'in, Emir Külâl'in yanında yedi yıl kaldıktan sonra Kusam Şeyh ve Halil Atâ'nın yanına gittiğini belirtir. Bk. Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 197a-197b.

155 Bahâeddin Nakşbend, Halil Atâ'ya gitmeden evvel onu rüyasında görmüştür. Bu şeyhin kendisine dervişleri tavsiye ettiğini anlattığında, kendisinin bir Türk şeyhten nasibi olduğu söylenmiştir. Bahâeddin Nakşbend bir gün Halil Atâ'ya Buhara'da rastlamış, isminin Halil olduğunu öğrenmiş, ancak uzun süreli konuşamamamıştır. Akşam Halil Atâ tarafından çağrılan Bahâeddin Nakşbend, bu şeyhin yanında kaldığı sürede ondan bir hayli etkilenmiştir. Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 20. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 417.

156 Salahaddin b. Mübarek, *age*, s. 20; Togan, "Gazan-Han Halil", *Necati Lügal Armağanı*, s. 775.

157 Safî, *age*, s. 79; Nevâî, *age*, ss. 239-240. Bahâeddin Nakşbend'in bu dönem içerisinde yoksulların, kimsesizlerin, hayvanların bakımıyla, yolların temizliğiyle uğraştığı nakledilmektedir. Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye*, ss. 69, 73.

158 Bahâeddin Nakşbend'in bu hareketinin altında yatan temel sebep, Semâsî'nin vefatından kısa bir süre sonra, ziyaret için gittiği Buhara mezarlığında dolaşırken, kabrini ziyareti esnasında Abdulhâlık-ı Gücdüvânî'nin temessül ederek ona tarikatın âdâb ve erkanı telkin etmesi, şeriatı sıkıca uygulayıp ruhsat yerine azimeti tercih etmesi yönündeki öğütleridir. Salahaddin b. Mübarek, *age,* ss. 22, 26, 43, 76; Safî, *Reşahât*, s. 79; Nevâî, *age,* s. 239; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* ss. 127-128; Hafız Mehmet, *Silsiletü'z-Zeheb,* Süleymaniye Kütüp. Fatih Böl. No: 51310, vr. 117a; Johan G. J. ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf:İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* çev. Ahmet Cahid Haksever, sayı 9, Temmuz-Aralık 2002, ss. 388-389.

Bahâeddin Nakşbend'in, Emir Külâl'in aksine Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye uyarak zikr-i hafîyi tercih etmesi,[159] mânâ âleminde Gücduvânî'den eğitim görmesinin bir sonucu olarak değerlendirilmiş ve kendisine Üveysî nisbesi verilmiştir.[160]

Emir Külâl, bir gün Suhâr'da yaptırmakta olduğu mescit ve imâretin inşaatında dervişleriyle birlikte çalışırken Bahâeddin Nakşbend'e "*bundan böyle her hareketinde serbest olduğunu ister Türk ister Tacik olsun*[161] *fayda umduğu her şeyhten feyiz alabileceğini*" söyleyerek hilafet icazeti vermiştir.[162] Bahâeddin Nakşbend bundan sonra yedi yıl, Külâl'in hafî zikir uygulayan Tacik halifesi Mevlânâ Ârif-i Dîggerânî'nin sohbetinde bulunmuştur.[163] Ardından, Yesevî şeyhlerinden Kusam Şeyh'in yanında üç ay veya iki yıl kalmıştır.[164]

Bahâeddin Nakşbend tasavvufi eğitimi sonrası Buhara'ya yerleşerek irşat faaliyetlerine başlamıştır.[165] Emir Külâl 772/1370'de ölümünden önce müritlerine, Bahâeddin Nakşbend'e tâbî olmalarını vasiyet etmişti.[166]

---

159 Hâcegân silsilesinde Muhammed Encirfağnevî'den Emir Külâl'e kadar zikr-i hafî ve zikr-i cehrî bir arada uygulanmıştır. Emir Külâl cehrî zikir uygulayacağı zaman, Bahâeddin Nakşbend oradan ayrılırdı. Bu durum Külâl'in diğer müritlerine ağır gelir, şikayette bulunurlardı. Emir Külâl vefatı öncesi Bahâeddin Nakşbend'i savunur mahiyette "onun kendi ihtiyarıyla hareket etmediğini" söylemiştir. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 42b-43a; Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. III, vr. 119a, 128b, 196a-197b, 199b; Muhammed b. Süleyman el-Hanefî el-Bağdâdî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye fî Âdâbi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye,* (*Asfe'l-Mevârid* hamişinde), Matbaatu'l-İlmiyye, Kahire 1313, s. 6; Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen Über die Naqsbandiyya*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, s. 51, 150.

160 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,*, s. 26; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 418-419; Hocazâde, *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 45; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 52; Yazıcı, "Nakşbend", *İA,* c. IX, s. 52.

161 Etnik ve lengüistik açıdan Türk ve Tacik şeklindeki ayırım, 8./14. yüzyıl Maverâünnehir tasavvufunda (Yusuf-ı Hemedanî'nin diğer halifesi Hâce Ahmed Yesevî 562/1167 tarafından kurulan) genelde Türkçe konuşanlar arasında yayılan Yesevî kolu ile Farsça konuşan Hâcegan kolu arasında görülmektedir. Algar, "Nakshband", *EI*, c. VII, s. 933; Deweese, "The Mashâikh-i Turk and the Khojagân", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 193; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 219.

162 Emir Külâl'in Bahâeddin Nakşbend'e bu mahiyette "*morg-i himmet-i şomâ bülend-pervâz üftâde-est*" "*himmet kuşunuz yüksekten uçmaya düşkündür*" dediği de nakledilmektedir. Safî, *age*, s. 80; Harîrîzâde, *age,* c. III, vr. 197a, 200a.

163 Bahâeddin Nakşbend, Mevlânâ Dîggerânî'nin kayınpederi Mevlânâ Kışlâkî'nin sohbetinde de bulunmuştur. Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, ss. 128, 130; Kufralı, *Nakşbendîlik,* s. 53; Algar, "Nakshband", *EIr*, c. III, s. 433.

164 Kusam Şeyh'in türbesinin çevresi, yirminci yüzyılın başlarında düzenlenmiş olup, *Pûdinâh* denilen *Karşi* yakınlarında bulunmaktadır. Hânî, *age*, s. 130.

165 İkinci hac yolculuğunda Herat Emiri Muizzuddin Hüseyin'in daveti üzerine tarikatının prensiplerini anlatmak üzere onun yanına uğramıştır. Yakub b. Osman el-Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 30-31.

Bahâeddin Nakşbend 3 Rebiyülevvel 791/ 2 Mart 1389 pazartesi günü yetmiş üç yaşında vefat etmiş, evinin bahçesinde yapılmasını istediği büyük kubbenin altına gömülmüştür. Ünü, ölümünden sonra daha çok artmış, sürekli genişleyen bina kompleksiyle çevrili olan bu türbe,[167] Orta Asya'da dînî düşüncenin canlı tutulmasında önemli rol oynamıştır.[168]

Bahâeddin Nakşbend'in pek fazla eseri bulunmamaktadır. Kaleme alınmış evrâdı,[169] bazı hâl tercümesi ve kaynaklardan tespit edilen sözlerinden başka her hangi bir eserine rastlanmamaktadır.[170]

Nakşbendîliğe ve genel karakteristiklerine gelince; Tarikat, Bahâeddin Nakşbend tarafından kurulmamakla birlikte gerçek kimliğini onunla kazanmış ve onun adına nispet edilmiştir.[171] Nitekim aynı durum Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî ve Mevlevilik için de geçerlidir.

Bahâeddin Nakşbend'e izafe edilen veya hiç olmazsa ondan sonra bu ad ile şöhret bulan tarikatın, daha önceki izlerine Horasan ve Maveraünnehir dolaylarında Gazneliler devrinde (357-579/ 962-1183) rastlanmaktadır.[172] Başlangıçta sadece bazı esasları belli olan bu tarikat, gerçek hüviyetine Hace Yusuf-ı Hemedanî'den (öl.440-

---

166 Emir Külâl, vefatı yaklaştığında müritlerine Bahâeddin Nakşbend'e tâbî olmalarını emrettiği zaman, müritlerin cehrî zikir uygulamayan Hâce'ye tabi olmak istemediklerini görünce, onun her hareketinin, ilâhî bir hikmete mebni olduğunu belirterek Hâce Bahâeddin'in derecesine işaret etmiştir. Bk. Safî, *Reşahât*, s. 81.

167 Bina kompleksi genel hatlarıyla cami, hankâh ve medreseden oluşmaktadır. Bolşevik ihtilalinden sonra kapatılan bu yer 1957'de yeniden restore edilmiştir. Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* ss. 11-12.

168 Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara'daki kabri günümüzde de "*'Îd-i gül-i sorh*" olarak bilinen festivallerin merkezi konumundadır. Arminus Wambery, *Travels in Central Asia*, New York, 1865, ss. 232-233; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 200b; Chantal Lemercier Quelquejay, "Kuzey Kafkasya'da Tarikatlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Osman Türer, Erzurum 1993, sayı 11, s. 239; Buehler, *Sufi Heirs,* s. XV, 55; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 220.

169 *el-Evrâdu'l-bahâiyye* adı ile anılan bu evrâdın Me'mun b. Ahmed b. İbrahim et-Turnavî ile Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî tarafından yapılmış iki şerhi vardır. Yazıcı, "Nakşbend", *İA,* c. IX, s. 53; Algar, "Bahâ-al-din Naqshband", *EIr*, c. III, s. 433.

170 *Menâkıb-ı Nakşbend*, *Menbau'l-esrâr fî beyân-i havass, Fuyûdâtu'l-ihsâniyye* kendisine atfedilen eserler arasındadır. Carl Brockelman, *GAL*, Leiden E. J. Brill 1949, s. 263.

171 Muhammad Muzzammil Haq, *Some Aspects of The Principal Sufi Orders in India*, Islamic Foundation Bangladesh, Dakka 1985, s. 176.

172 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. III; Madelain Habib, "Some Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World,* January 1969, c. LIX, No 1, s. 41.

441/1048-49-1050)[173] sonra kavuşmuştur.[174] Silsilede Yusuf-ı Hemedanî'den önceki isimlerin çoğu, genelde diğer tarikat silsilelerinde de yer alan şahıslara aittir. Bu sebeple Hemedanî, Bahâeddin Nakşbend'in silsilesinde kilit konumunda olup Orta Asya kökenli Nakşî meşayıhın ilkidir.[175]

Yusuf-ı Hemedanî'nin halifelerinden[176] özellikle ikisi çok önemlidir. Bunlar; Yesevîliğin kurucusu Ahmed-i Yesevî (öl. 562/1167)[177] ile Nakşbendi silsilesinde yer

---

173 Ebu Ya'kub Yusuf b. Eyyüb b. Yusuf b. el-Hasan b. Vehre el-Hemedânî, Merv'in Bûzencird kasabasında 440-441/1048-1049'da Büyük Selçuklular'ın etkin olduğu bir dönemde doğmuştur. Kendisi fakih olmak için yirmi yaşlarında Bağdat'a gitmiş, Nizamiye Medresesi müderrisi Şeyh Ebu İshak Şirazi (öl. 476/1083)'den fıkıh, ilm-i kelâm ve usûl dersleri alarak onun önde gelen öğrencilerinden biri olmuştur. Irak, Horasan ve Maveraünnehir'in çeşitli şehirlerini dolaşarak halka irşad ve tebliğde bulunmuştur. İlmî kariyeri ile o dönemde geniş bir şöhret kazanan Hemedanî, 506/1112'de Bağdat'a gelmiş ve orada bir yandan Nizamiye Medresesi'nde ders okuturken diğer yandan da halka vaaz vermiştir. Otuz yaşlarındayken Bağdat'ta Ebû Hamid Gazzâlî'nin de mürşidi Ebû Ali Farmedî'ye intisab etmiştir. Şeyh Abdullah Cüveynî ve Şeyh Hasan Simnânî'nin sohbetinde bulunduğu da rivayet edilmektedir. Fârmedî'den sülûkunu tamamladıktan sonra Merv'de "*Horasan'ın Kâbesi*" diye bilinen bir tekke kurmuştur. 535/1140'da, vefat etmiş ve Merv'de defnedilmiştir. Bk. Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensab,* thk. Abdurrahman el-Yemani, Beyrut 1980, c. II, ss. 330-331; Cemaleddin b. Ali İbnü'l-Cevzi, *Sıfatu's-Safve,* Beyrut 1992, c. IV, ss. 52-53; İbn Hallikan, *Vefayatü'l-A'yân ve Enbau Ebnai'z-Zaman,* Beyrut 1978, c. VII, ss. 78-80; Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. II, ss. 66-67, 69; Devletşah, *Tezkire-i Devletşah,* MEB Yay., İstanbul 1990, ss. 161-162; Abdülvehhâb Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* çev. Abdulkadir Akçiçek, Bahar Yay., İstanbul 1970, c. I/2, s. 607; Mirza Bala, "Hemedân", *İA*, İstanbul 1977, c. V/1, ss. 422; Muhammed Emin Riyâhî, "Önsöz", (*Hayat Nedir* içinde), çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 11-13.

174 Yusuf-ı Hemedânî'nin temel ayırt edici vasfı, o döneme kadar sadece bazı esasları belli olan Hâcegân yolunun gerçek hüviyetini kazanmasında önemli bir katkıda bulunmasıdır. Hemedânî, dinin emirlerine sıkı sıkıya bağlı olduğu için halkın; hilafet hususunda icma'ı desteklediği için de sünni hükümdarların sempatisini kazanmıştır. Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. III; Yazıcı, "Nakşbend", *İA*, c. IX, s. 53; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* ss. 164-165.

175 Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* ss. 6-7.

176 Hemedânî'nin dört halifesi vardır. Ebu Muhammed Hasan b. Hüseyin Endakî (446-552/1073-1057), Hâce Abdullah Barakî (öl. 555/1160-61), Hâce Ahmet Yesevî (öl. 562/1166-67) Hâce Abdulhâlık-ı Gücduvânî. Halifelerinden Yeseviyye'nin kurucusu Ahmed-i Yesevî (öl. 562/1167) tarikatın Maverâünnehir'de; Nakşî silsilesinde yer alan Abdulhâlık-ı Gücduvânî ise Harezm ve Horasan'da yayılmasında etkili olmuşlardır. Abdulhâlık-ı Gücduvânî, *Makâmât-ı Yusuf-ı Hemedânî,* (*Tıbyânu Vesâili'l-Hakâik* içinde), Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi, nr. 432, vr. 379b-380a; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, ss. 133-134; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 6b; Kasım Kufralı, "Gucduvani", *İA*, c. IV, s. 820.

177 Ahmed-i Yesevî, Kazakistan ile Doğu Türkistan arasındaki Çimkent'in Sayram kasabasında doğmuştur. İlk tahsil yılları Yesi'dedir ve eğitimini tamamlamak üzere Buhara'ya gelerek Yusuf-ı Hemedânî'ye intisap etmiştir. Hemedânî'nin vefatından sonra yerine sırasıyla Hoca Abdullah Berkî, Hasan Andâkî ve Ahmed Yesevî geçmiş, Yesevî bir müddet daha Buhara'da kaldıktan sonra müritlerin eğitimini Abdulhâlık Gucdevânî'ye bırakarak Türk ahalinin irşadıyla ilgilenmek üzere Yesi'ye gitmiştir. Burada kaldığı dönemde halkın İslam'ı kabulünde önemli rol oynamıştır. Ahmed-i Yesevî 562/1166-67'da Yesi'de vefat etmiştir.

alan Abdulhâlık-ı Gücduvânî'dir (öl. 575/1179).[178] Ahmed-i Yesevî, tarikatın Türkistan ve civarında, Abdulhâlık-ı Gücduvânî de Buhara, Harezm ve Horasan'da yayılmasında etkili olmuştur.[179] Silsilenin teşekkülü Hâce Ahmed'in çabalarıyla, doktrini ise Gücduvânî tarafından oluşturulmuştur.[180] Gücduvânî'nin zikr-i hafîyi,[181] Ahmed-i Yesevî'nin ise zikr-i cehrîyi tercih etmesi,[182] tarikatı içinde bulunduğu

---

Yesevi'nin bizzat yazdığı bir eseri bulunmayıp tasavvufî manzumelerini içeren *Divan-ı Hikmet*, Türk edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Bk. Ahmed b. Mahmud Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihar,* thk. Cihan Okuyucu, EÜ Tıp Tarihi Ens. Yay., Kayseri 1995, ss. 134-136; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* ss. 61-62, 64-65, 71-77; Ethem Cebecioğlu, "Hoca Ahmed Yesevî", *AÜİF Dergisi,* c. XXXIV, Ankara 1993, s. 86-87; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", *Ahmet Yesevî Sempozyumu,* Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 299.

178 Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* ss. 7-8; Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 187.

179 Yesevî kolundan gelenlerde Farisî karakter Hâcegân'a göre kendini daha az hissettirmektedir. Ahmed-i Yesevî'nin halifeleri içinde en meşhurları Arslan Baba'nın oğlu Mansur Ata, Harezm'li Said Atâ, Süleyman Hakîm Ata'dır. Ahmed-i Yesevî'ye nisbetle "Yesevîlik" adıyla anılan tarikat, doktrin yapısı açısından İslam öncesi Türk inanç ve geleneklerinden oldukça etkilenmiştir. Tarikat, XIII. asırdan XV. asra kadar gerek Yesevî'nin eserleri, gerekse halifeleri vasıtasıyla tüm Orta Asya'da, Harezm'de, Uzak Kafkasya'nın Türkmen ülkesinde ve Orta Volga'nın Tatar ülkesinde yayılma imkanı bulmuştur. Bunun yanında Horasan, Kuzey İran ve Anadolu'da Yesevî gruplar teşekkül etmiştir. XV. ve XVI. asırlarda Orta Volga'daki Yesevî gruplar, Nakşbendiyye içinde erimiştir. Ancak bu, Yesevîliğin Nakşbendîlik dışında mevcudiyetini sürdürmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* ss. 134, 137; Hânî, *el-Hadaikü'l-verdiyye*, s. 109; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* ss. 87-97, 110, 114, 117; Alexandre Bennigsen, "Orta Asya'da Tarikatlar", *Atatürk Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, sayı 11, s. 217; Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, 181,187, 190-207; Ocak, "Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî", *Ahmet Yesevî Sempozyumu,* s. 299.

180 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 8; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Journal of Islamic Studies*, s. 165.

181 Hafî zikir, "*gizli zikir*" anlamında Arapça bir kelime olup dil ve dudak kıpırdatmadan kalben yani tefekkürî olarak yapılır. Hafî zikrin Hz. Ebu Bekr'e ilk olarak Hz. Peygamber (s.) tarafından hicret esnasında mağarada telkin edildiği rivayet olunur. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 40b; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân-ı Nakşbendiyye,* vr. 4b-5a; Hafız, *Silsiletü'z-Zeheb,* vr. 115a.

182 Yesevîliğin en önemli özelliklerinden birisi, "*zikr-i erre*" denilen cehrî zikirdir. Erre, Farsça'da "bıçkı" anlamına gelmektedir. Zikredenin hançeresinden bıçkı sesine benzer bir ses çıktığı için bu isim verilmiştir. Dinin kurallarına uymada hassasiyet gösterilen Yesevîlik'te halvet uygulaması yanında zikr-i erre de icra edilmekte iken, günümüzde gizli kalmayı istediklerinden sessiz zikir uygulamasına yer vermektedirler. Hazînî, *Cevahirü'l-Ebrâr,* vr. 113b-114a; Algar, "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order", *Akden des VII. Kongresses für Arabistik und Islâm Wissenschaft,* edit.: Albert Dietrich, Göttingen 1976, ss. 44-47; Joseph Fletcher, "The Naqshbandiyya and the Dhikr-i Arra", *Journal of Turkish Studies,* 1997 / I, ss. 113-119, Cebecioğlu, *age,* s. 784.

muhitin örf ve anlayışlarının farklılığı dolayısıyla iki kola ayırmıştır. Gücduvânî'nin ortaya koyduğu esaslar Bahâeddin Nakşbend tarafından tekrar canlandırılmıştır.[183]

Gücduvânî'den sonra Arif-i Rivgerî[184] ve Mahmud Encirfağnevî (öl. 685/1286)[185] tarikatın Buhara'da önde gelen iki ismidir. Encirfağnevî, hafî zikri terk etmemekle birlikte cehrî zikre de yer vermiş, böylece Kübrevîliğin etkin olduğu bu bölgede Nakşîliğin yayılmasını sağlamıştır.[186]

Silsilede Mahmud Encirfağnevî'den sonra yer alan Ali Râmitenî,[187] tarikatı özellikle Harezm bölgesinde yaymıştır. Bu dönemde hükümdarların engelleriyle karşılaşmış, ancak gerek müderrislere verdiği tatmin edici cevaplar gerekse İlhanlı hükümdarları üzerinde nüfuzu olan Kübrevî şeyhi Rükneddin Alâüddevle-i Simnânî (öl. 736/1336) ile yaptığı yazışmalarla onun desteğini kazanmış, böylece tarikatın her sınıftan taraftar bulmasını sağlamıştır.[188]

Bu dönemde yönetime yakın tarikatların nüfuzu o bölgede yayılabilmekteyken, diğer tarikatlar için aynı şey söylenememektedir. Râmitenî'nin izlemiş olduğu siyaset, kendinden sonra gelen halifelerine de bir örnek olmuştur.

---

183 Yazıcı, "Nakşband", *İA*, c. IX, s. 53; Habib, "Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World*, c. LIX, No: 1, s. 41.

184 Rivgerî, Buhara'ya altı fersah mesafede Rivger köyünde (Günümüzde Regar) doğmuştur. Vefatıyla ilgili 625/1228, 649/1251, 616/1219, 634/1236-37 gibi farklı tarihler verilmektedirler. Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. I, s. 51; Hânî, *el-Hadâikü'l-Verdiyye*, s. 119; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 7a; Seyyid Emineddin Ahmed, *Sufiyye-i Nakşbend,* Maqbool Academy, Lahor 1987, s. 121; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 58.

185 Encirfağnevî, Buhara'ya üç fersah mesafede Vâbkent kasabasının Encirfağni köyündendir. Encirfağnevî burada yaşamış ve vefat etmiştir. Ölümüyle ilgili 685/1286, 710/1310 ve 715/1315 şeklinde farklı tarihler verilmektedir. Hz. Peygamber'in neslinden geldiği ve Seyyid Ömer adında bir oğlunun olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 19a; Dara Şikuh, *Sefinetü'l-Evliyâ,* s. 77; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 22.

186 Encirfağnevî'nin bu tercihi, hafî zikri devre dışı bıraktığı anlamına gelmemektedir. Onun bu uygulaması cehrî zikir ve semâya yer veren Kübrevîlerin kendilerine olumlu yaklaşmalarını sağlamış, dolayısıyla tarikatın yayılışını kolaylaştırmıştır. Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 199b.

187 Ali Râmitenî, Buhara'ya iki fersah uzakta ve büyük bir kasaba olan Râmiten'de doğmuştur. Kendisi dokumacılıkla meşgul olup "*Azîzân*" ismiyle de anılır. Encirfağnevî'nin ikinci halifesidir. Seyr ü sülûk sonrası halkı irşad için Baverd ve Harezm'e gitmiştir. Ömrünün sonlarına doğru Harezm'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Vefatıyla ilgili olarak 715/1316 ve 721/1321 tarihleri verilmektedir. Hâce Muhammed ve Hâce İbrahim adında iki oğlu kaynaklarda yer almaktadır.Yakub-i Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* s. V; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr,* Beyazıt Devlet Kütüp. Beyazıt Bölümü, No: 3624, vr. 72a.

188 Safî, *Reşahât*, s. 54.

Abdulhâlık-ı Gücduvânî zamanından itibaren Harezm'e kadar yayılan Nakşbendîlik, Bahâeddin Nakşbend'le kurumlaşmış, merkezi Buhara'da olmak üzere genişletilerek,[189] Timurlular devri tarikatın en güçlü olduğu dönem haline gelmiştir.[190]

Bu minval üzere Yakub-ı Çerhî'ye kadar gelen Nakşbendîlik, o zamanki genel yapısı itibariyle başlıca üç kısma ayrılabilir.[191] Birincisi Hz. Ebu Bekir'le başlayıp Hâce Ebu Ali Farmedî (478-79/1085-86) ile sona eren, tarîkatın henüz "*Nakşbendiyye silsilesinden gelme*" şeklinde ayırt edici vasfının bulunmadığı bir dönemdir. İkincisi, tarîkatın tarihinde kimliğini kazandığı Yusuf-ı Hemedanî (ö. 535/1140) ile başlayıp Emir Külâl (ö. 772/1371) ile sona eren yedi kişilik Hâcegân grubudur.[192] Bu evre, tarikatın manevî uygulamalarıyla diğer ekollerden ayrılıp Abdulhâlık-ı Gücduvânî'den itibaren "*Tarikat-ı Hâcegân*"[193] olarak isimlendirildiği bir dönem olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Üçüncü safha ise Bahâeddin Nakşbend'le birlikte başlamaktadır.[194]

---

189 Tarikatın Batı Sibirya'da yayılması ile ilgili bir rivayete göre Bahâeddin Nakşbend, 768/1366'da İrtiş Nehri dolaylarındaki Şamanistler arasında İslam'ı yaymaları için halifelerinden bazılarını göndermiş, Kıpçak bozkırlarının yöneticisi Şeyban tarafından 1700 askerle de desteklenmiştir. Hamid Algar, "The Last Great Naqshbandi Shaykh Zaynullah Rasulev", *Muslims in Central Asia*, ed. Gross, Jo-Ann, Duke University Press/ Durham and London 1992, s. 125; Ethem Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî ve Tesirleri,* Erkam Yay., İstanbul 1999, ss. 269-299.

190 Trimingham, *The Sufi Orders,* s. 92; Stephane Ruspoli, "Reflexions Sur La Voie Spirituelle des Naqshbandi", *Naqshbandis,* ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990*,* s. 95.

191 Tarikatın tarihi serüveniyle ilgili ilerleyen dönemleri de kapsayan farklı tasnifleri yapılabilir. Çalışmamızın ana temasının Ya'kub-i Çerhî olması hasebiyle böylesi bir tasnifi daha uygun bulduk.

192 ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf,* sayı 9, s. 386.

193 *Hâce*; Efendi, başkan, âlim, bilgin, hoca anlamlarına gelen Farsça bir kelimedir. Çoğulu "hâcegân" olup "hocalar" anlamındadır. *Tarikat-ı Hâcegân* ise tarikatın, Abdulhâlık-ı Gücduvânî'nin fikirlerine dayandığı, Bahâeddin Nakşbend'den önceki dönem için kullanılan tabirdir. Fuad Köprülü, "Hâce" *İA,* c. V/I, ss. 20-24; Şükûn, *Ferheng-i Ziyâ*, c. II, s. 814; Komisyon, "Hoca", *DİA,* , İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 186-187; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 305.

194 Nakşbendîlik, tarihi boyunca çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Ebû Bekr-i Sıddîk (öl. 13/634)'tan Ebû Yezid-i Bestamî (öl. 261/874)'ye kadar "Sıddîkiyye"; Bistâmî'den Gücduvânî'ye kadar "Tayfuriyye"; Gücduvânî'den Bahâeddin Nakşbend'e kadar "*Hâcegâniyye*" adını almıştır. Muhammed b. Süleyman, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, s. 15; Esad Sahibzâde el-Osmânî, *Kitabu buğyeti'l-vâcid fî mektûbâtı Mevlânâ Halid,* Matbaa-i Terakkî, Şam 1334, ss. 48-49.

Nakşbendîlik, Tuğluk Timur (öl. 748/1347-763/763/1362) gibi emirlerin zamanında İslam'ın yayılmasında daha da etkili olmuştur.[195] Tarikat, konumu itibariye hem elit zümreye hem de halka hitap etmesi bakımından ikili bir karaktere sahiptir. Ehl-i sünnet akîdesine sıkı sıkıya bağlı olduğu için halkın, hilafet hususunda icmaı desteklediği için Sünnî hükümdarların ilgisini ve yardımını görmüştür. Dolayısıyla tarikatın halk arasında bu denli yayılmasında, siyasete yakın olmasının da etkisi vardır. Tarikatın siyasî gündemi, dinî hükümlerin uygulanması hususunda yöneticiler üzerinde birer nasihatçi kimliğiyle nüfuz sahipliğidir.[196] Başka bir ifadeyle bu misyonun, siyasilere yön vericilik şeklinde tebarüz ettiği görülmektedir.

Nakşbendîlik, Maverâünnehir ve Türkistan'da kurulmuş olması dolayısıyla bu bölgenin âdet ve gelenekleriyle kaynaşmış, kısa zamanda yayılarak Fas'tan Endonezya'ya, Çin'den Anadolu ve Balkanlara kadar yerli halkların fikrî ve manevî hayatına derinden etkili olmuştur.[197] Fonksiyonu itibariyle tarikat, doğu İslam dünyası sufî toplulukların tarihinde bir dönüm noktası niteliğindedir. O devirde mutasavvıflar büyük statüler elde etmişler, başta dinî, sosyo-ekonomik ve politik[198] alanlarda olmak üzere Sovyet dönemine kadar devam eden yardımlaşma ağları kurmuşlardır.[199] Orta Asya'nın sadece önemli şehirlerinde değil, küçük köylerinde bile dînî faaliyetlere yer verilen Nakşbendî tekke ve misafirhânelerine rastlanmaktadır.[200] Hankâhların, bu konumuyla kimsesiz fakir ve yaşlılara destek olunması, hastaların ve her kesimden ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşulması yanında kültürün muhafazası ve halk

---

195 Buehler, *Sufi Heirs*, s. 59.

196 Bu durum Muhammed Pârsâ'nın, Timur'un torunu Halil Sultan'a karşı Şahruh'u desteklemesinde ve Ubeydullah-ı Ahrâr'ın güttüğü siyasî stratejide açıkça görülmektedir. Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 41; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, ss. 196-197.

197 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* ss. 8-9; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. III; Trimingham, *The Sufi Orders,* s. 92; Bennigsen, *Sufî ve Komiser,* s. 81.

198 14. yüzyılda Timur'dan itibaren yönetimin Nakşbendîliğe ve temsilcilerine olan saygısı, sonraki yöneticiler tarafından da devam ettirilmiş, özellikle Ubeydullah-ı Ahrâr ve Ebu Said'le bu ilişki daha da gün yüzüne çıkmıştır. Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* July 1996, c. VII, No: 2, s. 229.

199 Isenbike Togan, "Chinese Turkistan under the Khojas", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. V, s. 475; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 47.

200 Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 162; Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 185.

arasında bütünlüğün sağlanması açısından da önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir.

Bu dönemde Nakşbendî temsilcilerinin Osmanlılarla ilişkilerinin asgari düzeyde olduğu söylenebilir. Bunda, Nakşbendîliğin Orta Asya'daki temsilcilerinin imtiyazlı konumları yanında siyasi konjonktür de etkilidir. Orta Asya'da Timurlular zamanı, Nakşbendîliğin en etkili dönemlerinden biridir.[201] Dolayısıyla Timurlular zayıflayıncaya kadar Osmanlı Devleti ile irtibattan uzak durulmuştur.[202]

Tarihteki seyri içinde Nakşbendîliğin düşünce bazındaki genel karakteristikleri de dikkate alınmalıdır. Ancak Yakub-ı Çerhî'nin tasavvufî düşüncesini ele alırken Nakşbendîliğe de değineceğimizden, tekrara düşmemek kaygısıyla burada kısaca temas edeceğiz.

Tarikatın öğretilerinin ana hatlarını çizmek, pek kolay değildir. Bu, çeşitli mutasavvıflar tarafından kaydedilmiş kerametvârî eserlerin çokluğundan değil, kaynakların sınırlı ve bazen de muhtasar olmasından kaynaklanmaktadır.[203]

Nakşbendîliğin temel ayırıcı vasfı, *Kelimât-ı Kudsiyye* olarak da bilinen; 1.Nazar ber kadem, 2.Hoş der dem, 3.Sefer der vatan, 4.Halvet der encümen, 5.Yâd kerd, 6.Bâz geşt, 7.Nigâh dâşt, 8.Yâd dâşt, 9.Vukûf-i zamânî, 10.Vukûf-ı adedî, 11.Vukûf-ı kalbî şeklindeki on bir esastır. Bunlardan sekizi Abdulhâlık Gücduvânî'ye atfedilmekle birlikte ilk dördü Yusuf-ı Hemedânî tarafından oluşturulmuştur.[204] Bahâeddin Nakşbend tarafından eklendiği iddia edilen son üç prensip ise Abdulhâlık-ı Gücduvânî'nin zikir anlayışını açıklayıcı mahiyettedir.

---

201 Bennigsen, "Orta Asya'da Tarikatlar", *AÜİFD*, sayı 11, s. 218; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 210-211.

202 Nakşbendîliğin Osmanlı topraklarındaki etkisi asgarî düzeyde olmakla birlikte Osmanlı sultanlarının Nakşîliği fikrî bazda yakından takip ettikleri anlaşılmaktadır. Fatih Sultan Mehmet, devrinin aktüel tasavvufî meseleleriyle ilgilenmiş, vahdet-i vücudla ilgili ilmî toplantılar yapmıştır. Bu çerçevde Abdurrahman Câmî (öl. 897/1492) ile Ubeydullah-ı Ahrâr'ı gıyaben tanımış ve bunlarla haberleşme yoluna gitmiştir. Osmanlı Sultanı, Câmî'yi görüşmek üzere çağırmış ancak o, Hüseyin Baykara'yı rencide etmemek için vahdet-i vücudla ilgili yazmış olduğu *Risale fi'l-vücûd* isimli eserini Fatih'e göndermekle yetinmiştir. Bk. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke*, ss. 40, 43, 45-48; Hamid Algar, "Nakshbandiyya", *EI*, Leiden-New York E. J. Brill 1993, c. VII, s. 936.

203 Algar, "Nakshband", *EI*, c. VII, s. 934.

204 Safî, *Reşahât,* s. 32.

Söz konusu ilkeler Nakşbendiyye ile yaygınlık kazanarak tarîkatın kimliğinin çok önemli bir parçası haline gelmişlerdir. Ancak, kendi kaynak ve terminolojileri değerlendirildiğinde bunların, sadece Nakşbendîliğin ayırt edici karakteristiği olarak da algılanamayacağı, hemen her tasavvufî tarîkatın geleneğinde yer aldığı görülmektedir. Uygulamada diğer tarikatlardan ayrılan yönler ise zikir şekli ve mürşidin sahip olduğu önemli roldür. Bütün tasavvufi ekollerde önemli fonksiyonu olmakla birlikte Nakşbendîler mürşidin fonksiyonlarını daha da ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır.[205]

Nakşbendîliğin kimliğini ortaya koyan yönlerden biri de silsilesinde yer alan şahsiyetlerdir. Silsilenin Hz. Ebu Bekr'e (r.) dayanması, Nakşbendîliği diğer tarikatlardan ayıran temel unsurlardan biridir.[206] Ayrıca Tarikata yön veren önemli isimler arasında Bâyezid-i Bistâmî'nin mârifet, Attâr'ın tasavvufî şiirleri ve Hakim-i Tirmizî[207]'nin velâyet anlayışı Nakşbendî literatüründe önemli bir yere sahiptir.[208]

---

205 ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf,* ss. 385-386.

206 Yusuf-ı Hemedanî, *Makamât-ı Yusuf-ı Hemedânî*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay. İstanbul 1998, s. 38. Algar, silsilenin Bekrî olması dolayısıyla Şiîliğe tam anlamıyla karşı gelen tek tarikatın Nakşbendîlik olduğunu ileri sürerken (Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 5)bir mantık paradoksuna düşmektedir.Şiiliğin yayılmasında önemli bir engel teşkil etmekle birilkte bunun, silsilenin Hz. Ebu Bekr'e ulaşması birincil sebep değildir. Ayrıca Nakşbendîlik'te vurgu Hz. Ali (r.)'a yapılsa (ki Hz. Ali'ye ulaşan silsile de bulunmaktadır) Şiî olmayacağı gibi, Kadirîlikte de vurgunun Hz. Ali (r.)'ye yöneltilmesi, bu tarikatın Şiî düşünceyle bağdaştığı anlamına gelmez. Alevî silsileli Sünnî diğer tarikatlarda da Şiîliğe pek sempati ile yaklaşılmadığı görülmektedir. Benzer düşünceler için bk. Trimingham, *The Sufi Orders,* s. 99.

207 Hakim-i Tirmizî, Tirmiz'de muhtemelen 13. yüzyıl başlarında doğmuştur. Hızır'dan ders aldığı nakledilmekte olup Tirmiz ve Belh'te bir çok muhaddisten eğitim görmüştür. Manevî arayış içerindeyken Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin bir eserinin tesiriyle riyazete yönelmiştir. Ahmed b. Hadraveyh, Yahyâ b. Muaz er-Râzî ve Ebû Turâb en-Nahşebî gibi sûfîlerin sohbetlerine katılan Tirmizî tasavvuf, ahlâk, kelam, hadis, tefsir, mezhepler tarihi ve dil ilimleri gibi farklı alanlarda eserler vermiştir. Özellikle "*Hatmu'l-velâye*" konusundaki fikirleriyle dikkati çeken Tirmizî'ye göre nasıl peygamberlerin sonuncusu varsa hâtemu'l-evliyâ da vardır. Bu konudaki fikirleri yüzünden eleştirilere maruz kalmakla birlikte başta İbn-i Arabî olmak üzere pek çok kişiyi etkilemiştir. Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* tah. Maruf Zerrîk – Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993*,* s. 400; A. S. Furat, "Tirmizî", *İA,* c. XII/1, ss. 386-388; Abdulfettah Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA,* İstanbul 1997, c. XV, ss. 196-199.

208 Bahâeddin Nakşbend'in menakıbını toplayan Mevlâna Salahaddin şöyle demiştir: "*789/1387 senesinde şeyhin yanında idim ve şöyle dediğini işittim. 'Yirmi iki yaşımdayken Hakim et-Tirmizi(öl. 298/910)'nin kademi üzereydim. Onda sıfat yoktu, şu an bende de yok.*" Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 131.

Bahâeddin Nakşbend, "*yolunuz nasıldır*?" şeklindeki bir soruya "*halvet der encümen*"[209] şeklindeki cevabı, kanaatimizce tarikatı tanımlayan temel vasıflardandır. Bunun yanında kişinin elinin emeği ile geçinmesi de[210] tarikatta önem verilen hususlardandır.

2. İntisabı ve Müritliği

Yakub-ı Çerhî'nin hayatına yön veren en önemli kişilerden Bahâeddin Nakşbend ve Nakşbendîlikle ilgili bu giriş sonrası şimdi de Yakub-ı Çerhî'nin bu yola intisabına değinelim.

On beşinci yüz yıl Orta Asya'sında tarikatların yaygın ve halkın çoğunluğunun bir tarikata üye olduğunu görüyoruz. Yakub-ı Çerhî'nin ailesi, tasavvufî çevrelere yakın olmakla birlikte kendisinin, Bahâeddin Nakşbend'den önce başka birisine intisap etmediği kanaatindeyiz. Kendi eserlerinde ve kaynaklarda mürşit olarak Bahâeddin Nakşbend'den başka birisinden bahsetmemesinin yanında, mürşitte aradığı kriterlerin Bahâeddin Nakşbend'de olup olmadığı yönünde intisabı öncesi yaşadığı tereddüt de bu düşüncemizi destekleyen unsurlardandır.

Çerhî, Bahâeddin Nakşbend'le temasının intisap etmeden önce başladığını belirtmektedir.[211] Kendisi fetva icazetini alıp Çerh'e döneceği zaman, Bahâeddin Nakşbend'in yanına gelip tevâzu ve niyazla "Beni *hatırınızda tutunuz*" deyince Bahâeddin Nakşbend; "*Gideceğiniz zaman mı yanımıza geliyorsunuz?*" şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine Yakub-ı Çerhî "*Size hizmetten büyük mutluluk duyuyorum*" ifadesini kullanınca Bahâeddin Nakşbend bu sevginin kaynağını sorar. Çerhî, "*Sizin büyük birisi olmanızdan ve insanlar arasında makbul sayılmanızdan*" cevabını verince Bahâeddin Nakşbend; "*Bundan daha iyi bir delil getirmen lazım, halk arasındaki bu kabul şeytânî de olabilir*" der. Yakub-ı Çerhî, "*Sahih hadiste 'Hakk Subhânehû bir kulunu dost olarak seçerse, kullarının kalbinde onun sevgisini*

---

209 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 30; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 419; Safî, *Reşahât,* s. 36; Muhammed Talib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 23b-24a. *Halvet der encümen*; toplum içinde Allah'la baş başa olmak anlamında Farsça bir terkiptir.

210 Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 10.

211 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 12; Lahorî, *Hazinetü'l-Asfiyâ*, c. III, s. 89; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 140; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 147; Aykut, "Yakub Çerhî", *Allah Dostları,* c. VII, s. 359.

yayar"[212] hadisini nakleder. Bunun üzerine Nakşbend tebessüm ederek şöyle der. "*Biz azizanız*!"[213] Bu söz üzerine Yakub-ı Çerhî'nin hali değişiverir. Zira bir ay kadar önce rüyasında kendisine "*Azîzâna mürit ol*!" denildiğini hatırlar[214] ve ondan kendisini unutmamasını ister. Bunun üzerine Nakşbend; "*Azizân'dan böyle bir istekte bulunmuşlar. Böyle bir talep karşısında kendileri de bir şeyin hatırda kalması için vasıtaya ihtiyaç olduğunu ve hatırlamayı sağlayacak bir şey bırakmalarını istemişlerdir. Sizin yanınızda bize verecek bir şey yok. Bu sebeple, külahımı al götür. Bunu gördüğünde bizi hatırlayasın. Bizi hatırladığında da bizi bulursun. Bunun bereketi ailenin üzerine olsun. Ayrıca yolculuğunda Mevlânâ Tacuddin-i Deştkülegî'yi ziyaret et, zira o evliyaullahtandır*" diye tenbih eder.[215]

Asr-ı saadette sahabenin Hz. Peygamber'den bir parça veya eşyanın teberrüken bulundurulması hadisesinin bir örneğini de bu olayda görmekteyiz. Bundan maksat, aradaki mekan farklılığından kaynaklanabilecek muhabbetin azalması ihtimalinin önüne geçmek, kalpte sevgiyi daimi tutmaktır.

Yakub-ı Çerhî, Hace Bahâeddin'le görüştükten sonra, Buhara'dan ayrılıp Belh'e, oradan da memleketine gitmeye niyetlenmiş ancak bazı nedenlerle Deştkülek'e gitmek durumunda kalmıştır. Hace Nakşbend'in tenbihini hatırlayarak uzun bir arayıştan sonra Deştkülegî ile görüşmüştür.[216]

---

212 Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr,* Daru'l-Ma'rife Yay., Beyrut trz. c. I, ss. 246-247, hno: 356.

213 Burada kastettikleri Mahmut Encirfağnevî (öl. 17 Rebiülevvel 717-Mayıs 1317)'nin halifelerinden Hâce Ali Ramitenî (öl. 28 Zilkade 721-Kasım 1321'de Harezm'de vefat etmiştir)'dir. Kendisi Hâce Azîzân Ali diye isimlendirilmiş olup Bahâeddin Nakşbend, ona nispetle bu ifadeyi kullanmıştır. Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 16b; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 72a.

214 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 137-138; Safî, *Reşahât*, s. 96; el-Kürdî, *el-Mevâhibi's-Sermediyye*, ss. 66-67; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. V-VI.

215 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38; el-Kürdî, *age*, ss. 66-67; Ranchâ, agm, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. VI.

216 Salahaddin b. Mübarek, *age,* s. 138-139; Safî, *Reşahât*, s. 96; Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 819.

Bu olay, Yakub-ı Çerhî'de Bahâeddin Nakşbend'e intisap düşüncesinin de kaynağıdır. Bahâeddin Nakşbend'in kamil ve mükemmil biri olduğuna kanaat getirmiş, kendi ifadesiyle birçok işâret ve vâkıa da kendisini bu yöne sürüklemiştir.[217]

Çerhî, Deştkülegî ile görüştükten sonra planlarını değiştirerek Buhara'ya yönelmiştir.[218] Buhara'da Yakub-ı Çerhî'nin itimat ettiği bir meczub vardır. Ona "*Hace Nakşbend'in hizmetine gireyim mi?*" diye sorar. Meczub: "*Ey Yakub! Çabuk adım at ki senin makbuller zümresinden olma vaktin gelmiştir*" der ve toprağın üzerine birkaç çizgi çeker. Çerhî, kendi kendine; "*Bu çizgileri sayayım. Şayet tek sayı çıkarsa hareketinin doğru olduğuna bir delildir. Zira 'Allah tektir ve teki sever*"[219] der ve çizgileri saydığında tek olduğunu görür. Kendi ifadesine göre bu olaylar içindeki şüphelerin kaybolmasında birer âmildir.[220]

Çerhî, hâlâ içinde saklı olan şüpheyi gidermek için diğer bir seferinde tefe'üle[221] başvurarak Kur'an'dan bir yer açar ve "*İşte onlar, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir; sen de onların yoluna uy*"[222] âyetinin yazılı olduğu kısım çıkar.[223]

Çerhî, bu hadiselerden bir gün sonra Fethâbad'daki evinde Şeyh Seyfuddin Bâherzî (öl. 696/1297)'nin mezarına yönelmiş bir halde otururken, ansızın kalbindeki kararsızlığın kaybolduğunu ve Hace Nakşbend'e intisap etmek üzere Kasr-ı Ârifan'a

---

217 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12; Lahorî, *Hazinetü'l-Asfiyâ,* c. III, s. 89; Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 21; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 147; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 140.

218 Safî, *Reşahât*, s. 96; Halil, "Mevlânâ Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 11.

219 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Sahih-i Buharî,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Daavât 68; Ebu'l-Hüseyn Müslim ibn el-Haccâc, *Sahih-i Müslim,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Zikr 5, hno: 2677; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Salât 453.

220 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 139; Safî, *age*, s. 96-97; Hocazâde, *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 73; Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 819.

221 Tefe'ül, kelime olarak fal açmak, fala bakmak alamındadır. Hz. Peygamber döneminde de Kur'an'dan bu şekilde yer açıp bakıldığı vakidir. Tefe'ül, sadece Kur'an'la sınırlı değildir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si gibi Hafız'ın *Divan*'ı da tefe'ül uygulamasında kullanılan eserlerdendi. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 432; Safî, *age*, s. 97; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 67; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri,* s. 705.

222 el-En'am, 6/90.

223 Çerhî, *age*, s. 12.

gitmek arzusunun içini kapladığını belirtir. Oraya vardığında Hâce Nakşbend'i, yolun kenarında yüzü mütebbessim bir halde kendisini bekler halde bulur.[224]

Akşam namazını kıldıktan sonra Hace Nakşbend'in huzuruna çıkar. Naklettiğine göre onun heybetinden konuşmaya mecali kalmamıştır. Bahâeddin Nakşbend, ilim hususunda kendisine şunları aktarır: "*İlim iki kısımdır. Birincisi, enbiya ve resullerin kalbî ilmidir. Diğeri ise, Allah'ın insanoğluna hücceti olan lisan ilmidir. İlkine batinî ilim de denir. İlm-i batinîden nasip almanız ümidimizdir*".[225]

Konuşmasına devam eden Nakşbend; "*Sadıklarla beraber iken, sıdk içinde bulununuz. Zira onlar kalp câsusudurlar ve kalbinize girip himmetinize ve niyetlerinize bakarlar*" diyerek "*bizler memuruz, kendi kendimize sizi kabul edemeyiz. Bu gece bakalım ne işaret gelecek. Şayet kabul ederlerse, biz de kabul ederiz*"[226] şeklinde mukabelede bulunur.

Yakub-ı Çerhî bu sözden sonra, kabul edilmeme korkusuyla ömründe böyle bir gece geçirmediğini nakleder. Sabah, korku ve heyecanla Hâce ile sabah namazını kılar. Bahâeddin Nakşbend kendisine: "*Mübarek olsun, işaret kabul yönündeydi. Biz, eksik kimseyi kabul etmeyiz, kabul edersek de gelen kişinin vaktinin dolması için geç kabul ederiz*" der. Sonra, silsilesini Abdulhâlık-ı Gücduvanî'ye[227] kadar açıklar ve

---

224 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12.

225 Aynı yer.

226 Aynı yer.

227 Abdulhâlık Gücduvânî, Buhara'ya altı fersah uzaklıktaki Gücduvân'da doğmuştur. İlk tahsilini Gücduvân yakınlarında yapmış, sonrasında Buhara'ya gitmiştir. Buradaki eğitimi esnasında Hocası Şeyh Sadreddin'e zikr-i hafî konusunu sorunca, hocası bunun ilm-i ledünne ait bir konu olduğunu belirtmiştir. Rivayete göre yirmi iki yaşına kadar Hızır'ın eğitiminde kalmış, Hızır ona Yusuf-ı Hemedanî'yi tavsiye etmiştir. Hemedânî'ye intisab eden Gücduvânî, hocasının takip ettiği cehrî zikri uygulamamıştır. Şeyhi de Gücduvânî'nin Hızır'dan öğrendiği zikr-i hafîye devam etmesine izin vermiştir. Bundan dolayı Hâce Hızır'ı Gücduvânî'nin "pîr-i esbâk"ı (zikir telkin eden pîri) ve "pîr-i iradet"i (sülûka başlatan pîri), Hemedânî'yi de sadece onun sohbet pîri saymak gerekir. Ancak Gücduvânî'ye hırka verdiği için silsilede onun asıl mürşidi Hemedanî'dir. Hemedânî'nin halifelerinden Ahmed Yesevi, Türkistan'a İslam'ı yaymak üzere gidince Gücduvânî, Buhara ve civarındaki dervişlerin başına geçmiştir. 575/1179'da vefat eden Gücduvânî, Buhara'ya yaklaşık 30 km. uzaklıkta Özbekistan'ın Gücduvân (bugünkü telaffuzla Gıcduvan)'da defnolunmuştur. Sovyetler Birliği döneminde saldırılara maruz kalan türbesi ziyaret yeri olarak önemini korumaktadır. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 17a, 18a; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 7b; Said Naficy, "Ghudjduwânî, Khâdja 'Abd al-Khâlık b. 'Abd al-Djamîl", *EI,* Leiden E. J. Brill 1965, c. II, s. 1077-78; Kufralı, "Gucduvanî", *İA*, c. IV, ss. 820-821; K. A Nizami, "Abd-Al-Kâleq Gojdovânî", *EIr,* London 1985, c. I, s. 120; Algar, "Gucduvânî", *DİA,* c. XIV, İstanbul 1996, s. 170; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 52-53.

"*ledünnî ilmin ilk basamağı bu verilendir. Hızır (a.), Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye bunu öğretmiştir. Elinden geldiği kadar zikirde tek sayıya riayet et*" diye açıkladığı vukuf-ı adedîyi Mevlânâ Yakub-ı Çerhî'ye telkin eder.[228]

3. Hilafeti ve Tarikat Silsilesi

Yakub-i Çerhî, intisabı sonrası Bahâeddin Nakşbend'in yanında kaldığını belirtmekle birlikte süre konusunda bilgi vermez. Bir süre sonra Bahâeddin Nakşbend kendisine "*Bizden sana ne ulaştı ise Hudâ'nın bütün kullarına da ulaşsın ve saadetlerine vesile olsun.*[229] *Alâeddin-i Attâr'ın da uygun görmesiyle seni Allah'a emanet ediyoruz.*"[230] Diyerek icazet vermiştir. Çerhî, "*Allah'a bir şey emanet edildiğinde Allah onu korur.*" Düsturundan hareketle, Bahâeddin Nakşbend'in bu hareketinin kendisine güven verip ümitlendirdiğini belirtir.[231]

Sonrasında Buhara'dan ayrılan Çerhî, Keş[232] şehrine giderek kısa bir süre kalmıştır. Bu esnada aldığı Bahâeddin Nakşbend'in ölüm haberi[233] kendisini çok sarsmış ve bir müddet bocalama devresi geçirmiştir. Alâeddin Attâr'ın çağırması üzerine Çagânıyan'a hareket etmiştir.[234] Alâeddin Attâr'ın vefatına kadar Çagânıyan'da kalan Çerhî silsilede Alâeddin Attâr'dan sonra gelmektedir.

---

228 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 13.

229 Aynı eser.

230 Vassâf *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 21; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 141; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148.

231 Çerhî, *age*, s. 13.

232 Keş, Semerkant ile Belh arasındaki büyük ticaret kervanı üzerinde, Isfahan ve Maveraünnehir arasında yer almaktadır. Çevresinin verimliliği sebebiyle Şehr-i Sebz de denilmekte olup bu adı ilk defa XIV. asır ortalarında almıştır. Günümüzde Özbekistan sınırları içindedir. Bk. W. Barthold, "Keş", *İA,* Ankara 1978, c. VI, s. 600.

233 Bazı kaynaklarda Çerhî'nin, Bahâeddin Nakşbend'den ayrıldıktan sonra Bedahşan'da kaldığı nakledilmektedir. (Bk. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 437; Safî, *Reşahât*, s. 101) Ancak kendisinin, şeyhinin ölüm haberini Keş'te aldığını belirtmesi bu bilginin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bk. Çerhî, *age,* s. 13-14.

234 Çerhî, *age,* ss. 13-14.

Tarikat geleneğinde başlıca iki silsile[235] bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hz. Ali (r.) diğeri ise Hz. Ebu Bekr (r.) vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.)'e ulaşmaktadır.[236] İçinde Hz. Peygamberin sülalesinden kişilerin bulunduğu silsileye, bir hürmet ifadesi olarak *silsiletü'z-zeheb* (altın zincir) denir.[237] Bu durum genellikle silsilesi Hz. Ali'ye dayanan tarikatlarda görülmekle birlikte, tasavvuf tarihinde *silsiletü'z-zeheb* tabirinin kullanıldığı ilk tarikat, Nakşbendîliktir.[238] Bu ibare, silsilede Hz. Peygamberin neslinden Cafer-i Sadık'ın bulunması dolayısıyladır.

Silsilelerde, tarikatın esas kurucusu sayılan ve tarikatın genellikle adını aldığı zattan Hz. Peygambere kadarki kısımda adı geçen şahısların bazıları arasında zaman ve yer açısından bir irtibatlandırma yapmanın mümkün olmadığı görülmektir.[239] Bu zatların bir kısmının aynı coğrafya ve zaman diliminde yaşamadıkları, birisi öldüğünde sonrakinin çocuk yaşta olabileceği, hattâ görüşmelerinin bile mümkün görülmediği durumlar söz konusudur. Tarikat kurucusundan itibarenki halkada ise kronolojik açıdan bir problem bulunmamaktadır.[240] Bu tarihi kopukluğun giderilmesi için de Üveysîlik[241] bağı ileri sürülmüştür.[242]

---

235 Silsile, zaman içinde doğan ihtiyaç nedeniyle tarikatların ortaya çıkmaya başladığı on üçüncü yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamıştır. İlk olarak hadiste kullanılmaya başlayan isnat geleneği, Sıffîn savaşının ardından iki büyük fırkanın birbirlerini tekfiri ve hilafet iddiasıyla hadis uydurmaya başlamasından sonra, güvenlik endişesiyle ortaya çıkmıştır. Tasavvuftaki ilk silsile örneklerine baktığımızda, o şahısların kendilerini bağlayan, bugünkü anlayışla silsile olarak nitelendiremeyeceğimiz, her hangi bir tarikata ait olmayan senetlerdir. Ayrıca mutasavvıfların, hocalarını senet şeklinde ifade etmeleri, ilk mutasavvıfların muhaddis olmalarından da kaynaklanabilir.13. asırdan itibaren başlayan ve ilk dönem kaynaklarında pek temas edilmeyen silsilenin isnat ile şeklî benzerliğe rağmen muhteva ve fonksiyon açısından da birbirinden farklı oldukları unutulmamalıdır. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi,* AÜİF Yay., Ankara 1977, ss. 176-178; Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Beyrut 1982, c. I, s. 467; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİV Yay., İstanbul 1990, ss. 33-47; Aşkar, *Literatür*, s. 237-240.

236 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 199; Dina le Gall, *The Ottoman Naqshabandiyya in The Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Princeton University 1992, ss. 137-138.

237 Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, çev. Abdullah Salâhî-i Uşşâkî, Ali Kadri Neşriyat, İstanbul 1323*,* s. 27; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 645.

238 Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 27; Aşkar, *Literatür*, s. 238;

239 Buehler, *Sufi Heirs*, ss. 87-88.

240 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 199-204.

241 Üveysî, Üveysîlik, Üveysî-meşrep tabirlerinin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle beraber, yazılı bir şekilde ilk defa Feridüddin-i Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'sında yer alır. Onun ifadelerinden, "*Üveysî*" tabirinin daha önce mevcut olduğu

Bahâeddin Nakşbend "*Üveysî*" tabirini; "*Kendinden önce yaşamış olan her hangi bir şeyhin rûhâniyetinden feyz alarak, ona intisap etmek*" anlamında kullanmıştır.[243] Bu ifade, Bahâeddin Nakşbend'den sonra gelen Câmî gibi şahsiyetler tarafından da aynı anlamda değerlendirilmiştir.[244] Bahâeddin Nakşbend'le birlikte Üveysîlik yeniden önem kazansa da bu durum, sadece ona has değildir.[245]

Her ne kadar silsileler, meşruiyet ve güvenilirlik sorununun üstesinden gelme ve dejenerasyonun önüne geçme temelli ortaya çıksa da kanaatimizce manevi mirasın ve meşrûiyetin asıl göstergesi zahiren ve bâtınen dînî hükümlere bağlılıktır. Aksi

---

anlaşılmaktadır. Kelime olarak "*Üveys'e mensup, Üveys gidişli*" demek olup tasavvuf literatüründe istifade ve feyzi daha önce yaşamış ya da hayatta olduğu halde görüşmediği bir şeyhin rûhâniyetinden feyz alan kimselere Üveysî adı verilmektedir. Bununla Hz. Peygamber (s.) ile Yemenli Veysel-i Karânî arasında mesafe açısından uzak, ancak aralarındaki kuvvetli bağa atıf yapılmaktadır. Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye,* s. 30; İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Hitab*, sad. İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul 1975, s. 243; Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik,* Dergâh Yay., İstanbul 1982, ss. 91-94,102-103; Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi; Hayatı*, *Eserleri, Tarikatı,* Erkam Yay. 1990, s. 165.

242 Buehler, *Sufi Heirs*, ss. 87-88.

243 Bahâeddin Nakşbend, tarikatta Üveysî tarzda kabulün en önemli temsilcisi olmanın yanında, bu düşünceyi geliştirerek bir teori haline getirmiştir. Ona göre vefat etmiş bir şeyhin ruhaniyetinin teveccühü, bir makamdır. ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf,* sayı 9, s. 389.

Üveysîlik konusuna bir takım itirazlar da söz konusudur. Bu durum, dünyevî anlamda ilmin bir üstat marifetiyle öğretilmesi ve icâzetin ancak bundan sonra verilmesi realitesinden hareket eden düşüncenin, aynı işlemi tasavvufta da görmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Tarikat silsilelerinde yer alan tanınmış ilk sufilerin adlarını kapsayan kısım, şahısların benimsedikleri tasavvufi öğretilerinin kendi tavır, dinî heyecan ve bilgilerinin, yani geleneklerinin ve tarzlarının aktarılması olarak değerlendirilebilir. Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, s. 205; Fatsa, *Tasavvufta Mekki Kolu*, ss. 36-37.

244 Câmî, "Veysel Karanî'ye tâbi olanlara ve onun ruhaniyetinden irşat edilenlere de Üveysî denir" diyerek, bizzat onun tarafından eğitilmeyi de bu kavram içerisine dahil etmektedir. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 25.

245 Örneğin Selman-ı Fârisî (öl. 36/656) vefat ettiğinde silsilede onun halefi görünen Kasım b. Muhammed (d. 30/650) altı- yedi yaşlarındaydı. Kasım b. Muhammed vefat ettiğinde (öl. 102/720 veya 108/726), Cafer-i Sadık on sekiz- yirmi dört yaşlarındaydı (d. 83/702). Yine Cafer-i Sadık'ın vefatı (öl. 148/765) Ebu Yezid'in doğumundan öncedir. Ebu'l-Hasan Harakanî de Ebû Yezid-i Bistamî'den, aralarında uzun bir zaman boşluğu hasebiyle üveysilik yoluyla feyz almıştır. Ebû Yezid'in ölümüyle ilgili 234 /848 ile 261/875 tarihleri verilirken Harakanî'nin doğumu 352/963'tür. Ebu'l-Hasan Harakanî vefat ettiğinde (425/1034) Ebu Ali Farmedî on sekiz yaşlarındadır. Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* ss. 43-44; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 12a; Hafız, *Silsiletü'z-Zeheb,* vr. 115b; Dârâ Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* s. 74; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 9; Ahmet Rıfat, *Mir'âtu'l-Makâsıd,* s. 42; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288, ss. 128, 133; Nev'îzâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâik-Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri,* Çağrı Yay. İstanbul 1989, c. II, s. 61; Baldick, *Imaginary Muslims*, ss. 24-25-26; Buehler, *Sufi Heirs*, ss. 85-86.

takdirde ortaya konulmuş olan silsilenameler pek bir anlam ifade etmezler. Nitekim Bahâeddin Nakşbend'e "*silsileniz nereye erişir*" diye sorulduğunda "*silsile ile hiçbir kimse, bir yere erişemez*" [246] şeklindeki cevabı da kanaatimizce bu noktaya dikkati çekmektedir.

Nakşbendîliğin silsilesine baktığımızda bazı kolların Hz. Ali (r.a.)'a dayanmalarına karşılık,[247] esas kolun Hz. Ebu Bekr'e ulaştığı görülmektedir.[248] Hâcegân'ı asr-ı saâdete bağlayan silsile, ilk kez Abdulhâlık Gücduvânî'ye nisbet edilen *Makâmât-ı Yusuf-ı Hemedânî* adlı eserde görülmektedir.[249]

Nakşbendîliğin Bekrî ve Alevî silsileleri hakkında ilk derli toplu bilgiler Salâh b. Mubarek Buhârî'nin *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn* adlı eserinde yer alır. Salâh b. Mübarek eserinde Cafer-i Sadık[250] ile Selmân-ı Farisî[251] arasına Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekr Sıddîk (öl. 108/726)'ı[252] eklemiştir.[253]

---

246 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, ss. 419-420; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 241; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 16.

247 Habib, "Some Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World,* c. LIX, No 1, s. 40; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 163.

248 Hz. Muhammed (s.) hicret esnasında gözleri kapalı olarak önünde diz çökmüş vaziyette iken Hz. Ebu Bekir (r.)'e üç defa "zikr-i hafî" yi telkin etmiştir. Bu bakımdan Nakşbendiyye gibi zikr-i hafiyi esas alan tarikatlar, silsileyi Hz. Ebu Bekir vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.)'e dayandırmaktadırlar. Ancak nakledilen bu hadisenin hadis ve tarih kitapları yanında tasavvuf klasiklerinde, hattâ ilk dönemde yazılan temel Nakşî kaynaklarında bile bulunmaması dikkat çekicidir. Silsilenin Hz. Ebu Bekr'e dayanmasının önemi, Hz. Peygamber (s.)'in; "*Kalbimde ne varsa hepsini Ebu Bekr'e aktardım*" rivayetinden kaynaklanmaktadır. Yine, peygamberlerden sonra insanların en seçkini olan Hz. Ebu Bekr'in silsilede bulunmasının bir üstünlük olarak düşünülmesi durumu da söz konusudur. Bir diğer önemli nokta da Şiîlerin ve mutasavvıfların silsilede Cafer-i Sadık'a silsilede yer vermeleri olgusudur. Nakşbendî silsilesi, Hz. Muhammed (s.)'in ailesinden Cafer-i Sadık dolayısıyla "Altın Silsile" olarak da isimlendirilmektedir. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* Matbaa-i âmire, İstanbul trz., s. 127; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, ss. 6-8; Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1989 s. 93.

249 Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 34.

250 Cafer-i Sâdık, 83/702'de Medine'de doğmuş, 148/765'de yine burada vefat etmiştir. Şiîlerce ilk imamlardan sayılmaktadır.

251 Künyesi Ebû Abdullah olan Selmân-ı Fârisî, Isfahan yakınlarında İremhürmüz'de dünyaya gelmiştir. Peygamberimiz (s.) ile tanışmadan önce Mecusîliği, Hristiyanlığı benimsemişti. Şam, Musul, Ammuriye, Ankara ve Nusaybin'i gezmiş, uzun yıllar rahiplere hizmet etmiş, nihayet köle olarak satıldığı yahudilerce Medine'ye getirilmiştir. Hz. Osman döneminde vefat etmiştir. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 1.

252 Hz. Ebu Bekr'in Muhammed adlı oğlundan torunu olan ve tabiînin önde gelenlerinden Kasım, 30/650'de Medine'de dünyaya gelmiş, Mekke ile Medine arasındaki Kudayd'da 108/726'da vefat etmiştir. Dârâ Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* s. 31.

Yakub-ı Çerhî de silsilenin diziminde tasarrufta bulunmuş Salâh b. Mübarek ve Muhammed Pârsâ'dan farklı olarak Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî'yi önceki şekliyle tâlî bir yol olmaktan çıkarıp Ebû Alî-i Fârmedî ile Ebu'l-Hasan-ı Harakânî arasına yerleştirmiştir. Bu tercih, daha sonra yazılan *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn* ile *Reşahatu Ayni'l-Hayat* gibi önemli eserlerde de kabul görmüştür.[254] Böylesi bir kabul, tarikatın düşünce yapısını aksettirmesi açısından da önem arz etmektedir. Zira Cüneydiyye ekolünden olan Gürgânî'nin "Üveys Üveys" diye zikrettiği nakledilmekte olup[255] tasavvuf klasiklerinde Hallâc-ı Mansur'u destekleyen bir şahsiyet olarak tanınmaktadır.[256]

Silsilede böyle bir değişiklikle, tarikatta Nakşbendîlik'te Üveysîliğe yapılan vurguya, Yakub-ı Çerhî'nin de dikkat çektiği görülmektedir. Gürgânî'nin Üveysî yönü yanında dinin hükümlerine önem veren bir şahsiyet olduğu da anlaşılmaktadır. Çağdaşı ve Tus'da metfun olan Firdevsî, *Şehnâme*'sinde Mecusilere övgüde bulunduğu için cenaze namazını kılmak istememiş hattâ Müslüman mezarlığına gömülmesini bile hoş karşılamamıştır.[257] Bu yönüyle Çerhî'nin silsilede yapmış olduğu değişiklik, bir anlamda silsilede eksik kaldığı söylenebilecek bir yönü doldurmanın yanında, kendisinin düşünce yapısını aktarması açısından da önemlidir.

Yakub-ı Çerhî'nin Nakşbendîlik silsilesiyle ilgili çizdiği tablo şöyledir: Nakşîlik silsilesi iki kol halinde Hz. Peygamber (s.)'e ulaşmaktadır. İmam Gazâlî'nin de şeyhi olan Ebu Alî-i Farmedî (öl.477/ 1084),[258] Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî (öl

---

253 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 43; Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye,* s. 28; Tosun, *age*, s. 34.

254 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 16; Semarkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 41b-42a; Safî, *Reşahât*, ss. 13-14.

255 Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye,* s. 31; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 25.

256 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 253; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya,* s. 594; Pârsâ, *Risale-i Kudsiyye,* s. 31.

257 Hamdullah Mustevfî, *Kitab-ı Tarih-i Güzîde,* Daru's-Saltanat, London 1910, s. 785; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 38.

258 Tam adı Fadl b. Muhammed b. Ali olan Farmedî, Horasan'ın önde gelen mutasavvılarındandır. Kuşeyrî'nin talebesi, İmam Gazâlî'nin de şeyhi ve üstadıdır. 407/1016'da Fârmez'de doğmuş, Ebu Abdullah Şirazî, Ebu Mansur Bağdâdî ve Ebu'l-Hasan el-Müzekkî gibi alimlerden ders almıştır. Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın ve Tus'ta Ebu'l-Kasım Gürgânî'nin zikir halkasına katılmıştır. Ebu'l-Hasan Harakânî'ye intisap ederek Nakşbendîliğin Gürgânî'ye ulaşan Haydarî koluyla, Harakânî'den gelen Sıddıkî silsileyi birleştirmiştir. Fârmez'de vefat eden Ebu Ali Fârmedî'nin dört halifesi bulunmaktadır. Abdullah Şirâzî, Hâce İshak Fahr-i Nasrâbâdî, Hâce Hamîdüddîn-i Multânî, Hâce Yusuf-ı

450/1058)'den ders almıştır. Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî'nin intisabı iki yöndendir. Birisi Ebu Osman Mağribî, Ebu Ali Kâtib (Hasan b. Ahmed), Ebu Alî-i Ruzbarî (Ahmed b. Muhammed Ruzbarî) ile Cüneyd'e, ondan Serî es-Sakatî vasıtası ile Hz. Ali'ye ulaşan koldur.[259]

Diğeri ise Ebu'l-Hasan-ı Harakanî (öl. 425/1034)'ye [260] ulaşır. Ona Üveysîlik yoluyla[261] Ebu Yezîd Bistamî'den[262] İmam Cafer-i Sadık,[263] ona babası İmam Muhammed Bakır, Muhammed Bakır'a babası İmam Zeyne'l-Abidin, ona babası Hz. Hüseyin (r.), ona da Hz. Ali b. Ebî Tâlib (r.) silsileyi aktarmıştır. Silsile oradan Hz. Peygamber (s.)'e ulaşmaktadır.[264]

Gürgânî'nin diğer kolu da İmam Cafer-i Sadık'a intisaplıdır. İlm-i bâtında (Üveysî tarzda), annesinin babası ve tabîînin büyüklerinden Kasım b. Muhammed b.

Hemedânî. Gücduvânî, *Makâmât-ı Yusuf-ı Hemedânî*, (*Tıbyân* içinde), c. I, vr. 380a; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 15b-16a; (Dârâ Şikuh, Tus yakınlarında Fârend'de vefat ettiğini belirtir. Bk. Dârâ Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* s. 75); Hasan Kamil Yılmaz, "Ebû Ali Fârmedî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 27-29.

259 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 15-16.

260 İsmi Ali b. Cafer olup, Bayezi-i Bistâmî'ye intisabı Üveysî tarzdadır. *Menâzilü's-Sâirîn* yazarı ve Çerhî'nin öğrenimi süresince vakfında ikamet ettiği Abdullah Ensârî onun müritlerindendir. 10 Muharrem 425/ Aralık 1034'te vefat eden Harakânî'nin mezarı, Kazvin yakınlarında bir köy olan Harakan'dadır. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 13b, 14b; Dârâ Şikuh, *age,* s. 74; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 5a.

261 Ebu'l-Hasan-ı Harakanî ile Ebû Yezid Bistâmî arasında seksenbeş senelik zaman boşluğu vardır. Ebu Yezid'in ölümü 234 /848 ile 264/878 tarihleri arasındadır. Harakanî ise 352/963'te doğmuştur

262 Tam adı Tayfûr b. Îsâ b. Âdem b. Sürûşân olan ve *Sultanu'l-ârifîn* de denilen Bayezid-i Bistâmî, Horasan'ın güneyinde Bistam kasabasında Cafer-i Sadık'ın vefatından sonra dünyaya gelmiştir. Tasavvufta sekr, fenâ, melâmet, tevhîd, marifet, muhabbet, mi'rac ve îsâr gibi konulardaki söz ve şathiyeleriyle tanınır. Muhafazakarlığıyla bilinen Nakşbendîlik, taşkınlığın ve coşkuluğun sembolü konumundaki Bistâmî'ye silsilede yer vererek bu yönleri de göz ardı etmediğini ortaya koymaktadır. Bistâmî, yazılı bir eser bırakmamış olup tasavvufî görüşlerini Farsça ifade eden ilk sûfîdir. Daha sonra bunlar başta Arapça olmak üzere çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Hac için yaptığı yolculuk dışında Bistam'dan pek ayrılmayan Bistâmî'nin ölümü hakkında farklı tarihler verilmekte olup (231/845, 234/848, 261/875, 264/878) doğum yeri olan Bistam'da vefat etmiştir. Olcaytu tarafından yaptırılan türbesi halen ziyaretgâhtır. Tûsî*, el-Luma'*, ss. 373-385; Kuşeyrî, *Risâle,* s. 395; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 109; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 2a-4b; R.A. Nicholson, "Bayezid", *İA,* c. II, ss. 398-400; Süleyman Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", *DİA,* İstanbul 1992, c. V, ss. 239-241; Bistâmî ile ilgili geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî,* TDV Yay., Ankara 1994, ss. 11-191. Bistâmî ve Melâmîliğe etkileriyle ilgili olarak bk. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik,* İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 99-114.

263 Cafer-i Sadık'ın vefatı (öl. 148/765) da, Ebu Yezid'in doğumundan öncedir.

264 Çerhî, *age*, ss. 15-16.

Ebî Bekr'e bağlıdır.[265] Kasım'ın intisabı, Üveysîlik yoluyla Selman-ı Farisî (r.)'ye, o da Hz. Ebu Bekr (r.)'e intisaplıdır. Yakub-i Çerhî burada Hâcegân'a değinerek Hacegân'ın tasavvufa nisbetlerinin dört yönden olduğunu belirtir. Birincisi Allah'ın ilim ve hikmetini artırdığı Hızır, ikincisi Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî, üçüncüsü Hz. Ali'ye kadar uzanan silsilesiyle Bayezid-i Bistâmî, dördüncüsü de Cafer-i Sadık'tan Hz. Ebu Bekir'e kadar ulaşan yoldur.[266]

Netice itibariyle, irşada ehliyetin önemli gereklerinden olan silsilenin kendine özgü bir yapısı vardır. Silsilenin ilk kısmında yer alan kişiler arasındaki zaman veya zemin farkına, Üveysîlik açıklamasıyla çözüm getirilir ve bunların hepsinin de ayrı bir sembolik önemi vardır. Çerhî, silsilenin bu kısmında yer alan sûfîlerle ilgili, tarikatın kimliğini yansıtması hasebiyle "*bunların her birisine meşâyıhın tuzu derler*"[267] ifadesini kullanır.

C. HİZMET DÖNEMİ VE VEFATI

1. Alâeddin Attâr'ın Daveti ve Çeganiyan'a Gelişi

Keş'te iken Bahâeddin Nakşbend'in ölüm haberini (3 Rebiyülevvel 791/ 2 Mart 1389) alan Çerhî bundan çok etkilenir,[268] hattâ manevî vazifesini bırakmayı bile düşünür. Böylesi bir hâlet-i ruhiye içerisindeyken bir gün şeyhinin ruhâniyetini görür. Bahâeddin Nakşbend kendisine Zeyd b. Hârise'yi hatırlatarak "*Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Ölür veya öldürülürse ökçeniz üstü geri mi döneceksiniz*"[269] âyetini okur. Yaşadığı hal Çerhî'yi bu meylinden vazgeçtirir. Bu sefer Çerhî'de rabıtayı başka bir tasavvufî neşeye yönlendirme düşüncesi hasıl olur. Ancak yine Bahâeddin Nakşbend'in ruhaniyeti zuhur eder ve ona Zeyd b. Harise'nin "*din birdir*" sözünü hatırlatarak böylesi bir teşebbüse izin vermediğini izhar eder.[270]

---

265 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 43; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 16-17; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 4a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* s. 132.

266 Çerhî, *age*, s. 16; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 4b; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* s. 132. Bk. Alptekin, "Nakşıbendî Tarikatında Zikir, Silsile", *Journal of Turkish Studies*, 1995 / 19, s. 208.

267 Çerhî, *age,* s. 16.

268 Aynı eser, s. 14.

269 Âl-i İmran, 3/144.

270 Çerhî, *age*, s. 14; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 141; Ranchâ, "Mukaddime", *Risale-i Ebdaliyye,* s. XII-XIII; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148.

Bilindiği gibi, tasavvuf kültüründe rüyalar ve ifade ettikleri anlamlar sufîlerin manevî hayatında önem verilen hususlardandır. Rüyadan neden böyle bir sonuç çıkardığını Yakub-ı Çerhî şöyle aktarır: "*Zeyd b. Harise (r. a.) Resûlullah (s.)'in evlatlığıdır. Hacegânımız taliplerini hemen kabul etmezler, ashabını kabul ettikten sonra da onlar, evlatları haline gelirler.*"[271] Bu rüyalarla ruhu dinginleşen Çerhî görevini îfâya devam eder.

Bahâeddin Nakşbend Yakub-ı Çerhî'ye icazet vermekle birlikte silsiledeki esas halefi Alâeddin Attâr'dır[272] ve vefatından sonra da Çerhî'ye, Alâeddin Attâr'a yardımcı olması vasiyetinde bulunmuştur.

Bahâeddin Nakşbend'den irşad icazeti alan bir diğer isim Muhammed Pârsâ (öl. 822/1419)'dır. Ancak teveccüh ve murakabe halinde çok defa kendinden geçip gaybete dalan Muhammed Pârsâ, temkin ehli olduğu nakledilen Alâeddin Attâr'a bey'at etmiştir.[273]

Bahâeddin Nakşbend'in daha hayattayken müritlerinden bir kısmının terbiyesini Attâr'a havale etmesi, Attâr'ın manevî konumunu göstermesi açısından önemlidir.[274] Attâr, Bahâeddin Nakşbend'in vefatından sonra Çagânıyan'a (Denov)

---

271 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14. Sigmund Freud'la birlikte psikolojide önemli bir isim olan Carl Gustav Jung (öl. 1961), rüyaların, psikanaliz için önemli olduğu yolundaki çalışmaları ile, bu konuları yeniden gündeme getirmektedir. Öyle ki Jung, yeni psikoloji anlayışında rüyaları ilahî ses olarak nitelendirecek kadar ileri gitmiştir. Bk. Carl Gustave Jung, *Psychology and Religion*, New Heaven and London 1969, s. 21; Frieda Jordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Allan Yalçıner, İstanbul 1994, ss. 124-138; Aşkar, *Niyazi-i Mısrî*, s. 78.

272 Muhammed Alaeddin b. Muhammed el-Buharî, aslen Harezmli olup nesebinin Seyyid Atâ vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.)'e ulaştığı nakledilmektedir. Pederinin mirasını kardeşlerine bırakarak Buhara'da ilim tahsiline yönelmiş, bu süre zarfında Bahaeddin Nakşbend'e intisab etmiştir. Bazı kaynaklarda Alâeddin Attâr'ın, Bahâeddin Nakşbend'in damadı olduğu belirtilmiş, bu kaynaklardan faydalanan günümüz yazarları da konuyu aynı şekilde aktarmıştır (Bk. Sâfî, *Reşahât,* ss. 118-119; Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahü'l-Velâye,* Federal Almanya Berlin Devlet Kütüphanesi, No: 1683, çev. Ali Yılmaz, (Çevirenin yayımlanmamış nüshası), vr. 87b; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sufiyye-i Nakşbend,* s. 144; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 13; Hamid Algar, "Bokârî, 'Alâ'-al-Dîn Mohammad", *EIr,* London&NewYork 1990, c. IV, s. 330). Ancak doğrusu, Alâeddin Attâr'ın oğlu Hasan Attâr'ın Bahâeddin Nakşbend'e damadı oluşudur. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 243; Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ,* c. I, s. 64; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn*, vr. 24a; Dârâ Şikûh, *Sefînetü'l-Evliyâ*, s. 80.

273 Sâfî, *age,* ss. 121-122; Kufralı, *Nakşbendîlik,* s. 59. Tasavvuf erbabınca tahkik ve şuur; sahv, galbet ve sekrden üstün kabul edilmekte olup, irşada ehliyette önemli bir unsurdur. Bkz. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,*s. 149a.

274 Bahâeddin Nakşbend, Alâeddin Attâr'dan için, "Alâeddin bizim hayli yükümüzü hafifletti" ifadesini kullanmıştır. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 43b.

göç etmiş, Yakub-ı Çerhi'ye mektup yazarak yanına çağırmıştır.[275] Çerhî Alâeddin Attâr'ın yanına gidiş serüvenini şöyle aktarır:

"*Bahâeddin Nakşbend, Alâeddin Attâr'ın hizmetinde bulunmamı emir buyurmuşlardı. Hazret-i Hâce'nin vefatından bir süre sonra ben Bedahşan'a gitmiştim. Alâeddin Attâr ise Çagânyan'da irşada devam ediyordu. Kendilerinin hizmetinde bulunmam hususunda fakire bir mektup yazdılar. Hâce kendileriyle birlikte olmamı vasiyet ettiğinden, mektup bana ulaştığında Çeganiyan'a gittim. Vefat edinceye kadar kendilerine mülâzemet ettim. Vefatlarından üç gün sonra oradan ayrıldım.*"[276] Alâeddin Attâr, Bahâeddin Nakşbend'in vefatından (791/1389) hemen sonra Çagânıyan'a gittiğine[277] ve 802/1400'de vefat ettiğine göre, Çerhî'nin onun hizmetinde yaklaşık on-on bir yıl bulunduğu anlaşılmaktadır.

On bir sene Çagânıyan'da ikamet eden Attâr, 20 Recep 802 / 17 Mart 1400'da yine burada vefat etmiştir.[278] Kendisi yazılı bir eser bırakmamakla birlikte Pârsâ, onun bazı söz ve sohbetlerinden notlar tutarak bir risale kaleme almıştır.[279] Attâr, Bahâeddin Nakşbend'in hayatı ve fikirleriyle ilgili bilgileri bir araya getiren ilk kişi olup notları Salah b. Mübarek'in *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn* adlı eserine temel teşkil eder.[280]

Attâr'dan sonra tarikat için "Alâiyye" adı da kullanılmış, Hasan Attâr, Nizamuddin Hâmuş ve Yakub-ı Çerhî ile kollar devam etmiştir. Attâr'ın önde gelen diğer mürit ve halifeleri şunlardır; Hüsameddin Pârsâ-yı Belhî, Mevlânâ Ebu Sa'îd,

---

275 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 437.

276 Hazînî, Attâr'ın da Hisar'a gelip yerleştiğini ifade etmektedir (Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114b). Ancak, Çerhî'ye daha yakın dönemde yazılan kaynaklar bunun doğru olmadığını göstermektedir. Safî, *Reşahât*, s. 101; l-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 68.

277 Câmî, *age,* s. 437; Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 43.

278 Attâr'ın kabri Denov şehrinin 12 km. güneyinde ziyaretgâh olup halk arasında "Şeyh Attâr-ı Velî" diye anılmaktadır. Ziyaretgâhda Attâr'ın kabrinin etrafında Hasan Attâr ve torunu Yusuf Attâr gibi diğer bazı zevatın da kabirleri bulunmaktadır. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 243; Dara Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* s. 80; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 10a; Tevekkülî, *Tezkire,* s. 136; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 129.

279 Bu notlardan bir kısmı, yirmi yedi parça halinde *Reşahât*'ta nakledilmiştir. Sâfî, *age*, s. 122; Tevekkülî, *Tezkire,* s. 136; Algar, "Alâeddin Attâr", *DİA,* c. II, s. 320.

280 Algar, "Bokârî", *EIr,* c. IV, s. 330.

Abdullah İmamî Isfahânî, Şeyh Ömer-i Maturûdî, Mevlânâ Ahmet Meske, Seyyid Şerif-i Cürcânî. [281]

Çagânıyan'da kaldığı süre içerisinde Alâeddin Attâr, Yakub-ı Çerhî'ye çok taltifkâr davranmıştır.[282] Yakub-ı Çerhî de Bahâeddin Nakşbend'den icazet almakla birlikte, kendisini Alâeddin Attâr'ın müridi olarak görür.[283] Bu nedenle bazı kaynaklarda da Attâr'ın ashabından olduğu kaydedilmektedir.[284]

İcazet verilen bir şahsın, icazet sonrası başka bir halifenin sohbetine devam edişine İmam-ı Rabbânî açıklık getirmektedir. Buna göre kemal derecesine ermeden bazı müritlere tarikat talimi için icazet vermek tarikat meşayıhının âdetidir ve bu Yakub-ı Çerhî için de geçerlidir. Bahâeddin Nakşbend, Yakub-ı Çerhî'ye tarikat talimi yaptıktan ve bazı menzillere sülûkunu sağladıktan sonra; "*Ey Yakub, bizden sana ne ulaştı ise onu halka ulaştır*" demiştir. Çerhî'nin ifadesiyle şeyhi ona, işaret yollu kendisinden sonra Alâeddin'in hizmetinde bulunmasını söylemiştir.[285] Çerhî, bu emir gereğince Attâr'ın yanına geldiğinin altını çizer.[286]

Çerhî'nin, intisabı sonrası Bahâeddin Nakşbend tarafından Alâeddin-i Attâr'a havale edilmesi ve kendisinin onun terbiyesi altında kemâle eriştiğini belirtmesi[287] İmam Rabbânî'nin bu görüşünü destekler niteliktedir. Alâeddin Attâr'ın sohbetinde kemale ermesi yanında, Alâeddin-i Attâr'ın Çerhî'yi yanına çağırmasında kendisine yardım gibi bir keyfiyet de söz konusudur.

---

281 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 429; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* s. 130; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 202b.

282 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14.

283 İmam-ı Rabbânî, Ahmed-i Faruk-ı Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî,* çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz.mno: 119.

284 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250.

285 Çerhî, *age*, s. 14.

286 Aynı eser, ss. 14-15.

287 Benzer durum, Bahâeddin Nakşbend için de geçerlidir. Emir Külâl'den icazet aldıktan sonra, Emir Külâl'in diğer halifesi Mevlânâ Arif-i Dîggerânî'nin sohbetinde yedi yıl kalmıştır. Nevaî, *age*, s. 250; Dara Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* s. 80; Lahorî, *Hazinetü'l-Asfiyâ*, c. I, s. 567; Hocazâde, *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 74; Düzcevî, *İrgâmu'l-Merîd*, s. 64; Halil, "Mevlânâ Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, ss. 11-12; Algar, "Çarkî", c. IV, s. 819.

Çerhî, Alâeddin-i Attâr (20 Recep 802/19 Mart 1399) vefat ettikten üç gün sonra Çagânıyan'dan ayrılarak Halfetu/Hulgâtu'ya gelmiştir.[288] Bahâeddin Nakşbend'in; "*Bizden sana ne ulaştı ise, onu Hüdâ Teâlâ'nın kullarına tebliğ et!*" şeklindeki vasiyeti gereğince, yaklaşık elli yıl bu vazifesini yerine getirmiş, tarikatın hayatiyetini devam ettirmesi yanında yayılmasında da önemli etkileri olmuştur.[289] Uzun süren irşat görevi esnasında uzak yerlerde yaşayan müritlerine mektubâtı vasıtasıyla ulaşmıştır.[290]

2. Vefatı

Yakub-ı Çerhî 5 Safer 851/22 Nisan 1447'de[291] cumartesi günü vefat etmiştir. Kabri Hisar-Şadman[292] yakınındaki Halfetu (Hulgatu)[293] köyündedir. Burası

---

288 Safî, *Reşahât*, s. 95; Hamid Algar, "Ahrâr", *EI Supplement,* Leiden 1980, Fasikül 1-6, s. 50; Aykut, "Yakub-ı Çerhî", *Allah Dostları,* c. VII, s. 363.

289 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 62.

290 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 5; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 68; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142. Araştırmamızda Yakub-i Çerhî'nin tasavvufi düşüncesini yansıtmada önemi aşikar olan mektuplarına dair bir bilgiye ulaşamadık. Bunda, İmam-ı Rabbânî'nin mektuplarının bir araya getirilmesi gibi bir teşebbüsün, Yakub-ı Çerhî'de uygulanmamasının payı büyük olsa gerektir.

291 Çerhî'nin vefatıyla ilgili 816/1413, 824/1421, 838/1434 tarihleri de verilmektedir. Ancak Ahrâr'ın kendisine 834/1430-31'de intisap ettiği bilindiğine göre ilk iki tarih geçersizdir. Çerhî'nin, *Risâle der ilm-i Ferâiz* kitabının müstensihi, Yakub-ı Çerhî'nin 4 Rabiulevvel 843 Cumartesi günü (14 Ağustos 1439) vefat ettiğini kaydetmiştir. Bununla birlikte Çerhî için düşülen tarihlerde 851/1447 senesinin verilmesi, çoğu günümüz araştırmacıların da kabul ettiği bu tarihin doğruluğunu göstermektedir. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25a; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 176; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 150, 152.

292 Hisar, Kâfirnihân (Amu Deryâ-Ceyhun-Oksuz) ırmağına dökülen Hanâka-Derya'nın aşağı kısmında 774 m. yüksekliğindedir. Hisar-Şadman, yahut Hisar ismi sonraları "Hisarat"a dönüşmüştür. Hisar, Buhara'nın doğu vilayetinin merkezi durumunda olması dolayısıyla gayr-i müslimlerle savaşmak üzere Ubeydullah Han tarafından yönetim merkezi yapılmıştır. Ayrıca stratejik önemi ve müstahkem bir bölge olması dolayısıyla Timurlular ve Özbekler döneminde silah deposu olarak kullanmıştır. Halkın çoğunluğu Tacikçe konuşmaktadır. Bölge, tasavvufi açıdan da zenginlik arzetmektedir. *Cevâhirü'l-Ebrâr* yazarı Hazînî de Hisar kasabasındandır. Hisarlı olması hasebiyle bölgeyle bağlantısı bulunan mutasavvıflardan bahsederken Yesevi şeyhi Seyyid Mansur Belhî Hisari Buhari (öl. öl. 965/1557-58), Seyyid Kaşıktıraş gibi kendisini de irşad eden şahsiyetlere değinmektedir. Hazînî, *age,* ss. 138-140; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* Zengî Ata silsilesi (Ek); W. Barthold, "Hisar", *İA,* Ankara 1978, c. V/1, s. 538; Okuyucu, "Mukaddime", *Cevâhirü'l-Ebrâr,* ss. VI-IX.

293 Safî, *Reşahât*, s. 95; Dara Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* s. 80; Hocazâde, *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 73; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 21; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142. Hocazâde, Vassâf ve el-Kürdî'nin eserlerinde bu isim "Hulganû" şeklinde geçmektedir. Muhammed İbrahim Halil ise Belğanû, Belfetû, Helğanû isimlerinin farklı kitaplarda yer aldığını ancak hepsinden kastın, Buhara'nın Hisar-Şadman tümeni olduğunu belirtir. Halfetü, günümüzde Hulgatu olarak adlandırılmaktadır. Halil, "Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 12.

Çeganiyan (Denov)[294] Vadisi'ndeki Lenin-Kolhoz'da iki köy arasında, bir tepe altında yer almakta olup[295] Tacikistan'ın başkenti Duşanbe'ye beş kilometre mesafededir.[296] Günümüzde, kasabada bir hamam ve birkaç mezardan başka bir şey kalmamıştır.[297]

Yakub-ı Çerhî'nin ünü günümüze kadar devam etmiş olup kabri Tacikistan'ın en önemli "kutsal mekan" larındandır. Onun için bir türbe inşa edilmiş, böyle bir zatın huzurunda edeben oturulmaz düşüncesiyle çevresinde oturma yeri yapılmamıştır.[298] Türbenin yakınında iki hücre bulunmaktadır. Birisi gündelik olarak kullanılırken diğeri mutfak ve aşevi içindir.[299]

Çerhî'nin doğum yeri olan Afganistan'ın Logar eyâletinde de ecdadının mezarları günümüze kadar varlığını devam ettirmektedir. Kabirlerin etrafı dutların olgunlaştığı dönemde birçok çadırla çevrilir ve halk, ibadet için piknik için burada festivallerle bir araya gelir. Merkadin etrafında birçok çukur olmasından dolayı bu

---

294 Lamiî Çelebi'nin *Nefahât Tercümesi*'nde yerleşim merkezinin adı Saganyan صغانيان olarak geçmektedir. Bk. s. 438. Tirmiz'in kuzeyinde Çagân Rûd vadisi bölgesinde yer alması dolayısıyla orta çağların ilk dönemlerinde bu adı almıştır. Kuzeye doğru Amu Deryâ (Ceyhun-Oksuz) nehrine dökülen bir ırmak üzerinde yer alır. Ilıman iklimi, tatlı su kaynakları, tuz madeni ve aynı zamanda tarıma elverişli bir yapıya sahiptir. Kuteybe b. Müslim'in 86/705'te Maveraünnehir'i fethinden itibaren İslam coğrafyasının bir parçası haline gelmiştir. Buhara ve Semerkant'dan ziyade Belh kültüründen etkilenmiştir. Yöre halkı 119-121/737-739'da batıdaki Türklere karşı Arapların yanında yer almıştır. 7./13. yüzyılda Çağatay Devleti'ne katılmış, Barak Han tarafından başkent yapılmıştır (663-670/1264-71). Çagâniyân'ın bir diğer özelliği, bozkırlara yakın bir şehir olmasıdır. Mutasavvıfların daha etkili oldukları bozkır halkına ulaşabilmek için bu tür şehirlere yerleşmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Çagâniyân, içinde bulundumuz dönemde de kültürel ve iktisadi açıdan önemini sürdürmektedir. W. Barthold, *Turkistan Down to the Mongol Invasion*, Luzac and Company Ltd., Conton 1958, s. 73; aynı yazar, *Four Studies*, s. 7.

295 Halil, "Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 13.

296 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 11a; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 203a; Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. III, s. 90; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148.

297 Nefisî, *Tarih-i Nazm u Neşr,* c. II, s. 778; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. XV-XVI.

298 Şeyh hayattayken gösterilen edep, onun vefatından sonra da mezarı başında gösterilmektedir. Zira insan ölümle ten kafesinden kurtulmakta, ruhu ise hayatiyetini devam ettirmektedir. Bu edebin kaynağı ise "*Ey inananlar, seslerinizi, Peygamberin sesinin üstüne çıkarmayın, birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi, onunla da öyle yüksek sesle konuymayın; yoksa siz farkında olmadan amelleriniz boşa gider"*(el-Hucurât, 49/2) âyetidir. Bu emir onun hayatında sahabe tarafından uygulandığı gibi, vefatı sonrası Ravza-i Mutahhara'da halen uygulanmaktadır. Hz. Peygamber'in; "*Vefatımdan sonra beni ziyaret edenler, sanki hayatta iken ziyaret etmiş gibidirler*" (el-Münâvî, *Feyzu'l-kadir,* c. VI, s. 140, hno: 8715, 8716) hadisi de bu edebe riayetin destekleyen unsurlardandır. Allah ve Peygamber dostlarına da aynı şekilde edeple muamele etmek, tasavvufta uygulanan esaslardandır.

299 Bennigsen, *Sufî ve Komiser,* s. 256. Yakub-ı Çerhî'nin türbesinin günümüzdeki şekli için bk. Ek 1.

törene "Çukur Bayramı" da denilmektedir. Beşer altışar kişi halinde buradaki çukurlara oturulup semaver kaynatılmakta, milli enstrümanlar eşliğinde gazeller söylenmektedir.[300]

Sosyo-kültürel açıdan değerlendirildiğinde bu tarz toplantıların, kültürel birliktelik yanında toplumsal bağları kuvvetlendirme ve dayanışmayı geliştirme gibi fonksiyonlarından bahsedilebilir.[301]

Muhammed İbrahim Halil'in naklettiğine göre bölgenin gönül okşayıcı bir manzarası vardır. Festivallerin yapıldığı yerdeki en güzel görüntü, çukurun başından çıkıp ikiye ayrılan pınardır. Pınarın bir ucu aşağı, diğer ucu ise yakındaki köye akmakta, taşlara çarparak gümüş rengini almaktadır. Aşağı bölgeye akan pınar, tarihte olduğu gibi günümüzde de ziraat alanları için kullanılmaktadır.[302]

Çerh'in batı tarafında dereye bitişik tarzda Hazret-i Mevlânâ Makamı olarak bilinen yer vardır. Buranın aşağısında taşla inşa edilmiş ve dört duvarından biri yıkık halde Yakub-ı Çerhî'nin büyük dedesi Hace Muhammed Sebz'in türbesi bulunmaktadır.[303]

Yine köyün batı tarafında *Kırk Şehit* mevkii yer alır. Ana caddeye bitişik olan hazîreler arasında bir taş uzunluğunda Yakub-ı Çerhî'nin dedesi Hace Mahmut'un mezarı bulunmaktadır. Dereye doğru, dört duvarından birisi yıkılmış halde Yakub-ı Çerhî'nin babası Osman'ın türbesi bulunmaktadır. Yöreye yakın diğer köye yaklaşık yüz metre uzaklıkta dere kenarındaki isimsiz imaret, ninelerinden birisine aittir.[304] Çerhî'nin annesinin kabrinden yaklaşık yüz metre aşağıdaki taşlık kısımda Yakub'un doğduğu mekan bulunmaktadır.[305]

---

300 Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 820; Bennigsen, *Sufî ve Komiser,* s. 256.

301 Dinin ve bu tarz törenlerin birey ve toplum üzerindeki etkileri konusunda bk. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi,* AÜİF Yay., Ankara 1963, ss 15-16, 74.

302 Halil, "Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 13.

303 Aynı yer.

304 Aynı eser, ss. 13-14.

305 Aynı eser, s. 14.

Çerh'teki ırmağın güney tarafında, iki yüz metre uzaklıkta Yakub-ı Çerhî'nin çilehanesi yer almaktadır. Yine çilehanenin ve derenin batı tarafında, makamı[306] olarak bilinen on metre uzunlukta, dere tarafından sekiz merdivenle çıkılan kısım bulunmaktadır.

Yakub-ı Çerhî vefat ettiğinde şu tarih düşülmüştür.

شد برواج چرخ چون منزل گزين	حضرت يعقوب محبوب هدى
[307]رحلتش شمس الهدايت گفته اند	نيز حق آمود مطلوب خدا
٨٥١	٨٥١

Düşülen bir başka tarih şöyledir.

[308]واصل كامل ملك سيرت بخوان	هم بدان يعقوب محبوب خدا
٨٥١	٨٥١

II. ŞAHSİYETİ ve TESİRLERİ

Bu başlık altında Yakub-ı Çerhî'nin ilmî, tasavvufî şahsiyeti ve tesirlerine değineceğiz.

A. ŞAHSİYETİ

Tarihte yaşamış bir kişinin şahsiyetini ortaya koyan en temel vesikalar şüphesiz kendi eserleridir. Bunun yanında, onunla aynı dönemde yaşamış kişilerin düşüncelerini aktaran tabakât ve menakıplar da önem arz etmektedir. Biz de bu kaynaklar çerçevesinde Çerhî'nin kişiliğini genel anlamda ortaya koymaya çalışacağız.

---

306 Makam, tasavvuf ıstılahında sâlikin gösterdiği faaliyetle ulaştığı, sıkıntılara katlanarak azimli bir şekilde gerçekleştirdiği merhale anlamına gelmekle birlikte, velîlerin mezarları veya hatıralarını taşıyan yerler için de kullanılmakta olup, burada bizim kastettiğimiz ikincisidir. Cürcânî, *Ta'rifât,* s. 254; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* s. 345; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 484.

307 Lahorî, *Hazînetu'l-Asfiyâ,* c. III, s. 90; Halil, agm, *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 14. Çevirisi şöyledir:

Çerh ki, Hudâ'nın Mahbûbu Hazret-i Ya'kub'un evi olmakla revaç buldu.

Hidayet güneşinin göçü için, "*Hakk'da fani olana, Hudâ da talibdir*" demişlerdi.

308 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 21; Halil, "Yakub Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 14. Metnin çevirisi şöyledir:

O melek sîretli kâmilin vuslatını oku da Yakub'un, Hudâ'nın mahbûbu olduğunu öğren.

1. İlmî Şahsiyeti

Çerhî'nin ilmî portresinin şekillenmesinde yaşadığı yer ve zaman dilimindeki fikrî durumun önemi inkar edilemez. Kendisini bu yola sevk eden amiller, onun ilimdeki metodu, kullandığı dil ve üslûp, ilgilendiği alanlar ve eğitim anlayışı kişinin ilmî şahsiyetine ışık tutmaktadır.

Çerhî'nin yaşadığı döneme göz atıldığında gerek Giriş Bölümü'nde zikredilen tarihî vesîkalar ve gerekse Çerhî'nin çağdaşı Seyyid Şerif-i Cürcânî'nin Anadolu ve Orta Asya'daki ilmî tedrisatı kıyaslaması Orta Asya'nın, diğer İslam coğrafyalarına göre ilmin zirvesinde olduğunu göstermektedir.

Yakub-ı Çerhî, zahirî ve batinî ilimler alanında eğitim almış dönemin önde gelen alimlerinden biridir.[309] Orta Asya'da medrese ve hankâhların bir arada bulunması olgusu yanında, çocukların Arapçayı daha kolay öğrenebilmeleri amacıyla yazmış olduğu eseri, onun medresede eğitim faaliyetleriyle de iştigal ettiği kanaatini uyandırmaktadır.

Çerhî'yi ilim tahsîline sevk eden amillere gelince, üyesi bulunduğu ailenin bu konudaki etkisi inkar edilemese de gördüğü bir rüya bu amiller içinde önemli bir yere sahiptir. Bilinçaltının yansıması konumundaki rüyalar,[310] bir anlamda kişinin karakterini de ortaya koymaktadır.

Çerhî, bir gece Fethâbâd'daki evindeyken aklına hayırlı işlerle amel etmesi gerektiği düşüncesi gelir. Gece rüyasında Hz. Peygamber (s.)'i görür. Kendisine "*…Kur'an'ı ağır ağır oku!*"[311] Âyetini okumaktadır. Çerhî, buradan Kur'an ve tefsirle iştigal etmesi gerektiği sonucunu çıkarır ve Kadı Beyzâvî'nin tefsirini okumaya başlar.[312]

Naklettiğine göre, kaleme aldığı Kur'an tefsirinin manevi anlamda kendisine birçok kazanımları olmuştur. Bu işle uğraşırken rüyasında Şeyh Seyfuddin-i

---

309 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd*, s. 131; Hocazâde, *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 73; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 21; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, S. 66; Lahorî, *Hazinetü'l-Asfiya*, c. III, s. 89; Halil, "Mevlânâ Ya'kub-ı Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 11.

310 Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar,* çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1995, s. 49.

311 el-Müzzemmil, 73/4.

312 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 75b.

Bâherzî'yi görmüş, kendisine "*Lâ ilâhe illallahu vahdehû lâ şerîke leh lehu'l-mulku ve lehu'l-hamdu ve huve 'alâ kulli şey'in kadîr*" duasını, ardından da "*Doğrusu Biz, senin üzerine ağır bir söz bırakacağız!*[313] Âyetini okumuştur. Çerhî, bu rüyanın ardından tefsirini yazmaya başlamış, bu iş için de zaman olarak teheccüd vakitlerini seçmiştir.[314]

Hayırlı amel işlemek düşüncesiyle ilim tahsiline başlayan Çerhî'nin dikkat ettiği bir diğer husus ise yaptığı fiile ihlas boyutunu katmasıdır. "*Allah'ın kelamının tefsiriyle iştigal, ona saygıyı da beraberinde getirmelidir.*" Prensibinden hareketle, insanın Allah'a en yakın olduğu anda, teheccüd vaktinde bu gayrete girişmiştir.

O dönemde Farsça eğitim verilen Buhara ve Herat gibi yerde öğrenim görmesi yanında, hitap ettiği kesimin dil özellikleri de genelde Farsçayı kullanmasını beraberinde getirmiştir. Eser telifinde kullandığı bir diğer dil Arapça olup, Farsça eserlerine göre sayısı daha azdır.

Çerhî'nin ilim tahsiline yönelmesindeki temel amillerden olan rüya, onun sisteminde bazı şartlar çerçevesinde bilgi edinme vasıtalarından biridir. Bu noktada kendisinin de işârî tarzda kaleme aldığı tefsirini, çoğu tasavvufî eserlerde olduğu gibi her kesimden insanın anlayamamasını normal karşılar. Bu durumu, anlamayı manevi ilimlerin bir metodu olarak benimseyen Dilthey de dile getirmektedir. Buna göre bireyin kendi yaşantısının sübjektif sınırları dışına çıkmak, kendi hayat imkanlarını, kendi varlığını aşarak, eseri verenin ruh haline bürünmekle[315] üzerinde durulan çalışmanın anlaşılması daha mümkün hale gelecektir. Bunun yanında Çerhî, bireyin manevi tekamülüne de dikkat çeker. Sûfînin tekamül sürecinde verdiği eserleri en iyi şekilde anlamak, onun içinde bulunduğu hali okuyucunun da yaşamasıyla mümkündür.[316] Belki birey, kendini yazarın yerine koyunca anlayabilecektir. Ancak, eserin künhüne vakıf olmak, içinde bulunduğu o hali yaşamakla mümkündür.

---

313 el-Müzzemmil, 73/5.

314 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 75b.

315 Bu da ruhun teleolojik karakterinden kaynaklanmaktadır. Manevi ilimlerdeki olgu, kanun, kıymet duygusu ve aksiyon gibi kavramlar birbirleriyle bağlantılıdır. Kâmıran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi,* AÜİF Yay., Ankara 1954, ss. 29-33.

316 Çerhî, *Neynâme,* s. 159.

Anlamanın güçlüğü yanında, sûfînin içinde bulunduğu hali anlatması yönünde de engeller vardır. Belli bir şeyi tecrübe edip yaşayan sûfîler dilin yetersizliğinin üstesinden gelmek için söz konusu hallerini veya duygularını bir takım mecazlarla anlatma yoluna gitmişlerdir. Çerhî, anlatılması zor olan bu tip kavramlara adem, fenâ, sekr, tefrika, semâ ve vecd gibi hususları misal vererek kullanılan dilin, sufinin halini aktarmada yetersiz kaldığını belirtir.[317]

Onun sembolik ifadeler kullanmasının bir diğer sebebi, içinde bulunduğu hali anlatmanın güçlüğü yanında, hakikatin sırlarını ehil olmayanlardan da gizlemektir.[318] Zira sufînin yaşadığı hali ikinci bir şahıs yaşamadıkça onun tecrübesinden elde ettiği zevki ve ulaştığı hali anlaması zordur. Sufi meşrep olanların bile anlaması belli bir düzeyde kalırken alan dışı kişilerin sufînin kastettiği manayı anlaması daha da zorlaşmakta hatta onları küfürle bile itham edebilmektedirler.[319]

Araştırıcı bir kişiliğe sahip olan Çerhî hadiselere yaklaşımında zahiri oluşumlar kadar sezgilerini de dikkate alır. İntisabı öncesi Bahâeddin Nakşbend'le olan yakın ilişkisine rağmen onun kamil ve mükemmil bir şeyh olduğuna inanmadan seyr ü süluk iradesinde bulunmaması, söz konusu yaklaşımının bir tezahürüdür.[320]

Bu metot çerçevesinde tasavvuf, tefsir, hadis, dil, eğitim gibi farklı dallarda eserler kaleme alan Çerhî, Serî es-Sakatî'nin yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'ye: "*Sufî muhaddis değil, muhaddis sufî ol.*" Şeklindeki nasihatini[321] kendinde de uygulamıştır.

2. Tasavvufî Şahsiyeti

Çerhî'nin şahsiyetinin ortaya konması, bir anlamda onun tasavvuf anlayışının gün yüzüne çıkarılması demektir. Dolayısıyla, II. Bölüm'de ele alacağımız tasavvufî düşüncesi ve bu çalışmaya kaynaklık eden eserleri, hakkında yazılanlar onun kişiliğini ortaya koymada kaynak vazifesi görmektedir.

---

317 Çerhî, *Neynâme,* s. 160.

318 Aynı eser, s. 166.

319 Ethem Cebecioğlu, "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine", *İslam: Aylık Mecmua,* Nisan 1997, sayı 164, s. 34; Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası,* İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 117-125.

320 Safî, *Reşahât*, s. 96.

321 Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri,* s. 33.

Kendi yaşantısının tezahürü olması hasebiyle eserlerinin yanında Çerhî'nin ailesi, eğitim serüveni, mensubu bulunduğu tasavvufî ekol, istifade ettiği kaynaklar, etkilendiği ve etkilediği kişiler onun tasavvufî şahsiyetini belirlemede yine önemli referanslar arasındadır.

Tasavvufla iç içe bir aileden gelen Çerhî, zahirî ve batinî ilimlerde yetişmiş bir kişiliğe sahip olup zühd ve takvâsıyla tanınmıştır.[322] Nakşbendîliğe mensubiyetiyle birlikte, kendisinde Mevlevî bir yön de bulunmaktadır.

Bu dönemlerde Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin başta Osmanlı Devleti olmak üzere, Orta Asya'da ve Farsçanın ağırlıkta olduğu Basra civarında etkili olduğu görülmektedir.[323] Bu durum Çerhî için de geçerli olup *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytini ve bazı bölümlerini şerh etmiştir. Diğer eserlerinde de Mevlânâ'ya sık sık atıflarda bulunmuş, hattâ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin onun üzerindeki etkisi dolayısıyla[324] *Cevâhirü'l-ebrar* yazarı Hazînî ve müellifimizin *Tarika-i Hatm-i Ahzâb* isimli eserini ele alan Molla Cemil Reşy ona "Mevlevî" mahlasını atfetmişlerdir.[325]

---

322 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 11a.

323 Rafiqi, *Sufism in Kashmir,* s. 6. XV. yüzyılda Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin etkileriyle ile ilgili bk. Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî : (XV. Yüzyıla Kadar),* İstanbul Kitabevi, İstanbul 1991 (411 sayfa).

324 Mevlânâ'nın etkisi Nakşî ekolünden sadece Ya'kub Çerhî ile sınırlı değildir. Muhammed Pârsâ (öl. 822/1419) *Mesnevî*'ye çok düşkün olup, birçok konuda *Mesnevî*'yi referans almıştır. Ubeydullah-ı Ahrâr'ın manevî esin kaynağı İbn Arabî olmakla birlikte kendisi aynı zamanda Mevlânâ hayranıdır ve tasavvufi kavramlarının oluşmasında *Mesnevi*'nin büyük etkisi vardır. Abdurrahman Câmî, Mevlânâ ile ilgili olarak "*Ben o âlîcenâbı övmek için ne diyeyim. Peygamber değil, lakin kitabı var.*" İfadelerine yer vermektedir. Bu özellikleri dolayısıyla dönemin Nakşî büyükleri, *Mesnevî*'nin Orta Asya'da yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Bk. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 432; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* ss. 168, 171; Nakşbendîlik-Mevlevîlik ilişkisi için bk. Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 193; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 321; Butrus Abu Manneh, *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, Die Welt des Islams XXII, 1982, Published 1984, s. 19.

325 Çerhî, *Tarika-i Hatm-i Ahzâb,* (Dû Eser-i Gayr-i Çâpî içinde), *Dâniş,* c. I, sayı 1, İslamabat 1985 (1364), s. 40; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, vr. 114b.

Mevlevîlik ile Nakşbendîlik arasında temel gâyelerin yanında zahirî diye niteleyebileceğimiz silsileden gelen bağlantılar da bulunmaktadır. Gölpınarlı, Mevlevîliğin silsilesini Sipehsâlar'da naklederken Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babasından, onun da yine kendi babasından feyz aldığını, Ahmed-i Hatibî'nin ise Ahmed-i Gazâli'nin halifesi olduğunu söyler. Yine *Tarâikü'l-hakayık*'ta Ebu'n-Necib-i Sühreverdî (öl. 563/1167)'nin, Ahmed-i Gazâli ile sohbet ettiği kaydedilip Mevlevî silsilesi; Ebu'n-Necib-i Sühreverdî, Ahmed-i Gazâlî, Ebu Bekr-i Nessâc, Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî, Ebû Osman-ı Mağribî, Ebû Ali el-Kâtib, Ebû Alî-i Ruzbarî, Cüneyd şeklinde belirtilir. Ahmed-i Gazâlî, aynı zamanda Ebû Ali el-Farmedî'nin halifesi olduğundan Hâcegân yoluyla Mevlevî silsilesi de birleşmektedir. Şeyh

Çerhî'nin rüya konusuna da özel önem atfettiği görülmektedir. Bilinçaltının tezahürü olması dolayısıyla rüya, insan psikoloji alanında da bireyin karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmede ve kişiyi tanımada kullanılan yöntemlerden biridir.[326] Çerhî'nin bize aktardığı rüyalardan biri şudur:

Vefatından sonra Bahâeddin Nakşbend'i rüyasında görünce; "*Yarın kıyamette biz sizi nasıl bulacağız?*" diye sorduğunda "*şeriatla*" cevabını alır. Görmüş olduğu rüyayı bir müjde olarak algılar ve "*bu amelin neticesi ise takva ve şeriat hududuna riâyet, azimetle amel, ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzere hareket edip bid'atlardan sakınmaktır*" der.[327]

Gördüğü rüya ve ona yaptığı yorumdan Bahâeddin Nakşbend'in, Çerhî'nin yaşantı ve düşünce alanında önemli bir yere sahip olması yanında Çerhî'de güçlü bir dini şuurun izleri şeklinde de yorumlanabilir.

Bir tasavvufi ekolde silsilenin devam etmesi o ekolün varlığını sürdürmesi açısından önem arz eder. Yetiştirdiği haleflerin sağladığı katkı ise halifeler kadar onları yetiştirenlerin de başarısıdır. Bahâeddin Nakşbend'in halifesi olması yanında Ahrâr gibi bir halef yetiştiren Çerhî bu konumuyla dikkate değerdir. Nakşbendîliğin geniş bir coğrafyada yayılmasında büyük pay sahibi olan Ahrâr, birçok meşayıhın sohbetine katılıp kendisindeki kabiliyet sebebiyle onların müridi olma yönünde teklifler almakla birlikte aradığı kemâl vasıflarını Çerhî'de bulması hasebiyle ona intisap etmiştir.

Ahrâr'ın siyasetçilerle ilişkisi günümüzde araştırmalara konu olmuştur.[328] Bu noktada standart bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir. Ahrâr'ın yöneticilerle

---

Galib'in *es-Suhbetu's-Safiyye*'sinde Mevlevîliğin, Horasanîlerle Hemedânî'den geldiğini söylemesinin sebebi budur.

Mevlevilik'te Şems'in vecd, cezbe, aşk ve semâ uygulamaları yanında, temel prensipler arasında Nakşbendîlik'teki vakti gözetmek, ayak ucuna bakmak, yurdunda otururken manen sefer etmek, halkla bulunurken Allah ile halvette olmak, her an birliği gözetmek, ikilikten ayrılmak, her şeyde Allah'ı görmek gibi esaslar da vardır. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, ss. 202-204, 319-320.

326 Rüya, bilinçaltının ürünü olmakla birlikte, dışa yansıyan yönü de vardır. Bu noktada Jung; "*Rüya, bireyin bilinçli davranışında belirleyici bir öğe olup gerekli ciddiyetle ele alınmalıdır*" demektedir. Jordham, *Jung Psikolojisi,* s. 124.

327 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14.

328 Bkz. Gross, Jo Ann, *Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in The Late Timurid Period*, Ph. Dr. Dissertation, New York University, 1982; "The

olan yakın ilişkisine karşılık Çerhî, şeyhi Bahâeddin Nakşbend gibi yönetim kesimiyle pek fazla münasebet içerisine girmemiştir. Çerhî'yi buna yönlendiren sebepleri ilgili yerlerde incelediğimizden burada tekrara düşme kaygısıyla ele almayacağız.

Nakşbendîliğin temel prensiplerinden olan "*vukûf-ı zamanî*", insanın yaratılış gayesinin kulluk olmasından hareketle yaşanılan ânın en iyi şekilde değerlendirilmesi şeklinde yorumlanabilir ki Çerhî'nin üzerinde en çok durduğu hususlardan biridir. Bunun yanında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr gibi aşk ve muhabbetin tezahürü olan semâ, raks, şiir ve melâmeti yaşantılarının bir parçası yapmış şahsiyetlerin görüşlerine eserlerinde yer verip şerh etmiş bazı şathiyelerine izahlar getirmiştir. Buradan dînî hassasiyet yanında aşk ve cezbe yönü de ağırlıklı olarak öne çıkan bir tasavvufî şahsiyete sahip olduğu sonucuna varılabilir.

B. TESİRLERİ

Bir şahsın gerek hayattayken gerekse vefatından sonraki tesirlerinin tezahürü yetiştirdiği insanlar ve yazıya döktüğü düşünceleri, bilgi birikimidir. Biz de bu bölümde Çerhî'nin halifeleri ve eserleri vasıtasıyla tesirlerine değineceğiz.

1. Halifeleri

Birinin yerine geçen, arkasından vekil olan kişi anlamına gelen halife, tasavvuf terminolojisinde müritlerin arasından derviş yetiştirmeye ehliyet kazananlara şeyh tarafından hilâfetnâme veya icazetnâme verilen kişidir.[329]

Halife yetiştirmek, tarikatların devamı açısından önemli bir husustur. Çerhî, Nakşbendîliğin yayılmasında özellikle Ahrâr gibi birini yetiştirip tarikatın devamını sağlaması açısından Bahâeddin Nakşbend'in halifeleri arasında en önemli sîmâ olarak da kabul edilmektedir. Çerhî'nin icazet verdiği halifeler şunlardır:

Economic Status of a Timurid Shaykh. A Matter of Conflict or Perception", *Iranian Studies*, 1988, sayı 21, ss. 84-104; "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 109-121; "Farming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar", *International Journal of Middle East Studies*, 1991, sayı 23, ss. 533-548; "Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London and New York, 1992.

329 T. W. Arnold, "Halife", *İA,* c. V/I, s. 148; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 316-317; Cemil Akpınar, "İcazet", *DİA,* İstanbul 1991, c. III, s. 397.

a. Yusuf-ı Çerhî

Yakub-ı Çerhî'nin oğlu olup babasının vefatından sonra yerine geçmiştir.[330] Kaynaklarda Yusuf-ı Çerhî'nin vefatına dair bir malumat bulunmamaktadır. Kabri, Duşanbe'ye yaklaşık kırk kilometre mesafede günümüzdeki adıyla Çertek'dir. Türbesi, Timur'un kabrine benzer tarzda inşa edilmiştir. Türbe alanı içerisinde bünyesinde hücreler ihtiva eden büyük bir tekke vardır.[331]

b. Şihabuddin Emir Seyyid Abdullah Berzişâbâdî Meşhedî

Abdullah Berzişâbâdî'nin mahlasında yer alan "Emir ve Seyyid" ibarelerinden, Peygamber Efendimiz'in neslinden gelmiş olması muhtemeldir. Meşhedî'nin, Muhammed Pârsâ'dan *Sahîh-i Buhârî* okutma icazeti aldıktan sonra Çerhî'nin sohbetlerine katıldığı ve halifesi olduğu nakledilmektedir.[332] Berzişâbâdî, daha sonra 825/1422'de Kübrevî şeyhi Hâce İshak Hatlânî'den[333] de icazet almış olup Kübreviyye'nin Zehebiyye kolunun kurucusu olarak da kabul edilmektedir.[334] 872/1467-68'de vefat eden Berzişâbâdî sonrası Zehebiyye'nin en meşhur kolu şöyle devam etmiştir: Reşîdeddîn Muhammed Bîdâvazî,[335] Şâh Ali Bîdâvazî, Şeyh Hacı Muhammed Habûşânî,[336] Şeyh İmamüddîn Fazlullah b. Alaeddin Ali Berzişâbâdî Tûsî

---

330 Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, ss. XVII-XVIII; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 154.

331 Nefîsî*, Tarih-i Nazm u Neşr*, c. II, ss. 778-779.

332 Tebrizî, *Ravzatu'l-Cinân,* c. II, s. 224'ten naklen Tosun, *age,* ss. 154, 384. Berzişâbâdî, *Tıbyan*'da Muhammed Pârsâ'nın halifesi olarak da nakledilmektedir. Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. I, vr. 391a.

333 Hatlânî, Kübrevî şeyhi Mir Seyyid Ali Hemedânî'den icazet almıştır. Muhammed Ma'sum Şirâzî, *Tarâiku'l-Hakâik,* tash: Muhammed Ca'fer Mahcûb, Kitabhâne-i Senâî, Tahran 1339, c. II, s. 319.

334 Hâce İshak Hatlânî, Seyyid Muhammed Nurbahş'ı (öl. 869/1465) kendi yerine halife tayin edince diğer halifesi Abdullah Berzişâbâdî (öl. 872/1467-68) buna razı olmamıştır. Bunun üzerine Hatlânî, müritler zümresinden ihraç edildi anlamında "zehebe Abdullah" (Abdullah gitti) der. "Zehebiyye" adının bu sözden kaynaklandığı, Muhammed Nurbahş ile devam eden kola da Nukbahşiyye adının verildiği nakledilmektedir. Şirâzî, *age*, c. II, s. 344; Tarikatın 19. yüzyıla kadarki konumu hakkında bk. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam,* The University of Chicago Press, Chicago & London 1987, ss. 114-115.

335 Nefîsî, onun gazellerinin varolduğunu ve divan haline getirildiğini belirtmekte, ancak nüshaları hakkında bilgi vermemektedir. Nefîsî, *Tarih-i Nazm u Neşr,* c. I, s. 320.

336 Harîrîzâde, *age,* c. I, vr. 391a; Şirâzî, *age,* c. III, s. 666. Habûşânî'nin Nurbahşîlik icazeti de olup Seyyid Muhammed Nurbahş'ın halifelerinden Şeyh Muhammed Lâhîcî'nin müridir. Nefîsî, *age,* c. I, s. 322.

(öl. 914/1508),[337] Kemaleddin Hüseyin b. Şihabeddin Hüseyin Harizmî (öl. 958/1551).[338]

Abdullah Berzişâbâdî'nin *Risâle-i Kemaliye* adlı bir eseri ve gazelleri bulunmaktadır.[339]

c. Yûsuf-ı Bâykûlî

İmam-ı Rabbânî'nin halifesi ve *Zubdetu'l-makâmât* yazarı Muhammed Haşim Kışmî, Yûsuf Bâykûlî'yi Yakub-ı Çerhî'nin halifelerinden biri olarak belirtir. Hayatı hakkında fazlaca malumatın bulunmadığı Yûsuf-ı Bâykûlî, Bâykûl'da vefat etmiştir. Hatlân'da metfun Şeyh Baba-yı Sîstânî isminde bir halifesi vardır. Sîstânî'nin vefatından sonra yerine Şeyh İsmail Hatlânî geçmiştir.[340]

d. Muhammed Kuhistânî

Zakir Şükrü'nün *Silsilename*'sinde Muhammed Kuhistânî'nin Çerhî'nin halifesi olduğu nakledilmektedir. Aynı risalede Muhammed Kuhistânî'nin Şeyh Girye-i Kebâb-ı Tebrîzî ve Ebû Sa'îd-i Buhârî isimlerinde iki halifesinin ismine daha yer verilmektedir.[341]

e. Ubeydullah-ı Ahrâr

Hace Nasiruddin Ubeydullah b. Mahmud Şihabuddin el-Ahrâr es-Semerkandî Taşkendî, 806/1404 yılında Taşkent yakınlarındaki bir köy olan Bağıstan'da dünyaya gelmiştir.[342] Çiftçilikle uğraşan ailesi, Ahrâr'ın doğumundan önce Taşkent'e, İmam

---

337 Nurbahşîlik yönü de bulunmaktadır. İki vasıta ile Seyyid Muhammed Nurbahş'a ulaşır. Şeyh Muhammed Habuşânî ve Şeyh Muhammed Lâhîcî. Şeyh Muhammed Lâhicî, Muhammed Nurbahş'ın mürididir. *Şerh-i Levâyıh* isimli bir eseri ve şiirleri bulunmaktadır. Nefîsî, *Tarih-i Nazm u Neşr,* c. I, s. 322.

338 Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* ss. 154, 384.

339 Nefîsî, *age,* c. I, s. 320. Abdullah Berzişâbâdî'nin *Şerh-i Leme'ât*, adlı eseri ile bu silsileden bazı zevatın icazetnameleri Gencbahş Kütüphanesi, no: 5250'deki mecmua içerisindedir. Tosun, *age*, s. 241d.

340 Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 154.

341 Zakir Şükrü, *Silsilenâme-i Aliye-i Meşâyıh-ı Sufiyye*, Hacı Selim Ağa Kütp., Hüdayi Böl., nr. 1098, s. 76.

342 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 256; Safî, *Reşahât,* s. 321; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 68; Düzcevî, *İrgâmu'l-Merîd*, s. 64; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement,* Fasikül 1-6, s. 50; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 667; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 13; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 169.

Ebu Bekr Kaffâl Şaşî'nin[343] türbesinin yakınına göçmüştür. Ahrâr, çocukluk ve yetişkinlik devresini burada geçirmiştir.[344]

Ahrâr'ın ne zaman evlendiği hususunda, kaynaklarda malumat olmamakla birlikte iki evlilik gerçekleştirdiği bilinmektedir. Kaynaklarda iki çocuğunun ismi geçmekte olup bunlar; Muhammed Abdullah[345] ve Hâce Yahya'dır.[346] Özellikle ikinci ismin soyundan gelenler önemli vazifeler üstlenmişlerdir.[347]

Ahrâr'ın, tasavvufa yabancı olmayan bir aileye mensubiyeti,[348] şahsiyetin yapılanmasında etkili olmuştur.[349] Zira daha küçük yaşlarda iken ilgi alanını yöredeki mutasavvıfların kabirleri oluşturmuştur.[350]

---

343 İmam Ebu Bekir Abdullah b. Ahmed b. Abdullah el-Kaffal el-Mervezi aslen Mervli olup sonradan Şaş (Taşkent)'a yerleşmiştir. Gençliğinde çilingircilik yapmıştır. Yetiştirdiği talebeleri arasında Ebu Ali, Gazi Hüseyin ve İmamu'l-Haremeyn'in babası Ebu Muhammed el-Cüveyni gibi önemli şahsiyetler yer alır. Şeyh Ebu Said b. Ebi'l-Hayr (öl. 440/1049) kendisinden fıkıh öğrenmiştir. Ebu Bekir Kaffâl, 417/1026-27'de doksan yaşında ölmüş ve Sicistan'da defnedilmiştir. Çok meşhur olan Şaş'taki türbesi Abdullah Han Özbek (991/1583-1006/1598) tarafından yeniden inşa edilmiştir. Türbe, Sovyetler Birliği döneminde bile önemli ziyaret alanlarından biri olmuştur. Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 174.

344 Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 174.

345 Ahrâr'ın birinci eşinden olup en büyük oğludur. Zahirî ve bâtınî ilimlerde ilerlemiştir. Ahrâr, Muhammed Yahyâ'yı kendi yerine tayin etmiş, ancak o öldürülünce yerine ağabeyi Muhammed Abdullah geçmiştir. Semerkant'ın, Özbekler tarafından istilasında Andican'a sığınmış ve burada vefat etmiştir (911/1501). Şusud, *Hâcegân Hânedânı,* s. 96; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 171-172.

346 İkinci eşinden olup, en küçük oğludur. Timur'un hakimiyetine son veren Şeybânî Han, Ahrâr'ın çocuklarına düşmanca bir tavır takınmıştır. Semerkant'ı istila ettikten sonra, babalarından miras kalan tüm mallara el koyarak Hâce Yahya'yı idam ettirmiştir (906/1500-1). Ancak Muhammed Şeybanî'nin yeğeni Ubeydullah Han, arazinin büyük kısmını ailesine geri iade etmiş ve Ahrâr ile aynı isme sahip olmaktan gurur duyduğunu belirtmiştir. Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 48b-49a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* s. 131; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 51.

347 Hâce Yahya'nın ikinci oğlu Hâce Abdulbaki'den olma torunlarına Buhara'nın şeyhülislamlık görevi verilmiş, bu makam ve zenginlik neticesinde Hâce Ahrâr'ın türbesinin yapılması kararlaştırılmıştır. Külliye, sürekli genişletilerek son dönemlere kadar ziyaret edilen yerlerden birisi haline gelmiştir. Muhammed Emin'in Hindistan ve Kabil'de faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Babür, fetih sonrası onun tecrübelerinden oldukça istifade etmiştir. Sarı Abdullah Efendi, *age,* s. 131; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 15; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic History*, c. VII, s. 212; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* July 1996, c. VII, No: 2, s. 230.

348 Hâce Ahrâr'ın anne tarafından dedeleri arasında en önemlisi şeyh Ömer Bağıstânî'dir. Nesebi on altı vasıtada Hz. Ömer'e ulaşır. Bağıstânî, Sühreverdîliğe mensuptur. Kendisi, Şeyh Hasan'la Buhara'da görüşüp, intisap etmiştir. Bağıstânî, zahidane bir hayata yönelmekle kalmamış, çevresindekileri de buna teşvik etmiş, etrafındaki tasavvufi muhit, Burhanuddin Âbriz gibi temsilcilerce devam ettirilmiş ve zamanla Yesevîlik'le kaynaşmıştır. Ubeydullah Ahrâr'ın baba tarafı da tasavvufi çevredendir. Ahrâr'ın dedelerinden olan Hâce

Ahrâr 22 yaşında iken dayısı Hace İbrahim-i Şâşî, tedrisat için onu Semerkant'a götürmüştür.[351] Kutbeddin es-Sadr medresesine yerleşen[352] Ahrâr'ın, o dönemin standartlarına göre çok az eğitim aldığı söylenebilir. Orada da kendisini daha ziyade tasavvufi uygulamalara vermiştir. Sadeddin Kaşgarî, Mevlânâ Nizamuddin Hamuş,[353] Buhara'da Mevlânâ Hamîdüddin Şâşî, Alâeddin Gücduvânî, Herat'a giderken Hâce Misafir Harezmî, Herat'ta Seyyid Kasım Tebrizî, Şeyh Bahâeddin Ömer, Horasan'da Şeyh Zeynüddin Hafî, Belh'te Alâeddin Attâr'ın halifelerinden Mevlânâ Hüsameddin Pârsâ gibi sûfîlerle görüşmüştür.[354]

İki sene kadar Semerkant'ta kalan Ahrâr, 24 yaşında Herat'a gitmiş ve burada 4 yıl kalmıştır.[355] Daima hürmetle karşılandığı bu şehirde en çok Mir Seyyid Kasım el-Envar[356] ile Şeyh Bahâeddin Ömer'den istifade etmiştir.[357]

Muhammed el-Hami, Şafii fakihi Ebu Bekr Muhammed b. İsmail el-Kaffâl el-Şâşî'nin mürididir. Aslen Bağdatlı (veya Harezmli) olan bu zat Bağdat'tan Kaffâl ile birlikte Şaş'a gelerek yerleşmiştir. Ahrâr'ın tasavvufî çevrede kabule mazhar olmasında, ailesinin de tesiri olmuştur. Safî, *Reşahât*, s. 305; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 70; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 174.

349 Bununla birlikte bireyin şahsiyet yapılanmasını sırf çevreye inhisar etmek mümkün değildir. Zira içgüdüler, dürtüler de ferdin psikolojisini etkilemektedir. Başka bir ifadeyle şahsiyet, kişinin doğuştan getirdiği özellikleriyle, daha sonra çevre faktörlerinin etkilediği davranışlar çerçevesinde oluşmaktadır. Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri,* İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 26. Bu sebeple, Ahrâr'ın şahsîyet yapılanmasında ailesinin etkisi kadar, kendi kabiliyeti de göz önünde bulundurulmalıdır.

350 Şeyh Ebu Bekr el-Kaffâl, Hasan-ı Tahir, Şeyh İbrahim-i Kimyagar ve nisbeten daha uzakta olan Zeynüddin Hafi, Ahrâr'ın sık sık ziyaret ettiği kişilerdir.

Ahrâr'ın ziyaret ettiği kişilerden olan Şeyh Havend Tahur, Ömer Bağıstani'nin en büyük oğludur. Yesevîliğe mensub olması dolayısıyla silsile-i Hâcegân içinde yer almıştır. Şeyh Havend Tahur Buhara ve Harezm'e seyahat etmiş, tasavvuf üzerine günümüze ulaşmayan bazı risaleler yazmıştır. Türbesi, eski Taşkent'in merkezinde güzide bir mekandır. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 99b; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, ss. 174-175.

351 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 70; Safî, *Reşahât,* s. 338-340; Düzcevî, *İrgâmu'l-Merîd*, s. 64; Barthold, *Four Studies,* ss. 117-118; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 667.

352 *Mesmû'ât*'ta, Mevlânâ Mubarekşah Medresesi'ne gittiği nakledilmektedir. Bk. Aynı eser, s. 70.

353 Ahrâr, Semerkant'ta irşat faaleyeti yanında Uluğ Bey Medresesi'nde müderrislik de yapan Nizamuddin Hamuş'un hizmetinde bulunmuştur. Mecdî Mehmet Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik-Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri,* haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 270.

354 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 78b; Ali Asgar Muîniyân, "Ahrâr", *Gûher,* 1: 10 (1352), s. 968; Algar, "Ahrâr", *Supplement*, Fasikül 1-6, s. 50.

355 Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Hânî, *Hâdaiku'l-verdiye*, s. 158; Düzcevî, *İrgâmu'l-Merîd*, s. 64;Hocazâde, *Hadikatu'l-Evliya*, s. 77; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 70. Kürdî, bu sürenin beş sene olduğunu belirtmektedir. el-Kürdî, *el-age,* s. 68.

Herat'ta kaldığı dönemde hankâhta zikr-i Hâcegân ile meşgul olan bir tüccar Ahrâr'ın dikkatini çekmiş Hulgatu'da Bahâeddin Nakşbend'in halifelerinden Yakub-ı Çerhî'nin müridi olduğunu öğrenmiştir. Karşılaştığı bu tüccardan Çerhî'nin methini duyunca kalbi ona meyletmiş ve intisap etmek üzere Hulgâtu'ya hareket etmiştir.[358]

Yolculuğu esnasında Belh'te Alâeddin Attâr'ın halifelerinden Hüsameddin Pârsâ ile görüşmüş, Çagânıyan Vadisi'nde Attâr'ın kabrine ziyarette bulunmuştur. Hisar'a yakın mesafede Çagânıyan'a gelince hastalanan Ahrâr yirmi gün kadar orada kalmıştır. Bu esnada Çerhî aleyhinde bir takım sözler duyunca kalbinde ona karşı şüphe oluşmuş ve geri dönmeyi bile düşünmüştür. Ancak bu kadar yol geldikten sonra geri dönmeyi uygun bulmamış ve Çerhî'nin yanına gelmiştir.[359]

Ahrâr'ın, Çerhî aleyhinde duyduğu sözler onun gaybet haliyle ilgili olup bu haldeyken söylediği sözler arasında Ahrâr'ın ifadesiyle "*haddi aşanlar vardı.*"[360] Ancak Ahrâr'ın Çerhî ile görüşmesi sonrası ona intisabından, söz konusu tenkitlerin haksız olduğu sonucuna varılabilir.

İlk görüşmelerinde Ahrâr'a çok iltifat gösteren Çerhî, onun Şaş'dan geldiğini öğrenince Şeyh Ömer-i Bağıstânî ile bir akrabalığının olup olmadığını sorar. Ahrâr tevazuundan ötürü "*ceddim kendilerinin müritleriydi*" cevabını verir. Yakub-ı Çerhî, Bahâeddin Nakşbend'in ve birçok tarikat şeyhinin Ömer-i Bağıstânî'ye saygı duyduğunu, tarikatta cezbe ve istikameti cem ettiğini belirterek Bağıstânî'den sitayişle bahseder. Ubeydullah-ı Ahrâr, ilk görüşmeleri sonrası ertesi sabah tekrar Çerhî ile bir araya geldiğini ve kendisine çok gazaplı ve haşin bir tarzda davrandığını belirtir ve

---

356 Kasım Tebrizî, Bahaeddin Nakşbend'in müritlerindendir. el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 68.

357 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* ss. 256-257; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 169. Kürdî, burada sohbetine katıldığı kişiler arasında Nizameddin Hamuş, Alâeddin Attâr, Alâeddin Gucduvânî, Şah-ı Nakşbend'i de sayar. el-Kürdî, *age*, ss. 68-69.

358 Ubeydullah Ahrâr'ın, Herat'tan Çağaniyân'a kadar uzanan çöl yolunu genelde yürüyerek geçtiği de rivayet edilmektedir. Bunun nedeni ise Nevâî'nin "*köp meşakkat ve mihnetdin soñra anda yittim*" (Nevâî, *age*, ss. 250, 257) şeklinde naklettiği üzere maddi imkansızlıklardır. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Safî, *Reşahât,* s. 352; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 115a; Butrus Abu Manneh, "A Note on Rashahât-ı 'Ain al-Hayat in the Nineteenth Century", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Ödalga, İstanbul 1997, s. 61.

359 Nevâî, *age*, s. 250; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

360 Bk. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48a-48b

bunun sebebini de onun hakkında söylenilenler kulak asmasına bağlar ki[361] Çerhî'nin bu tutumu, Hz. Peygamber'in; "*Mü'minin ferasetinden sakınınız, zira o Allah'ın nuruyla bakar*"[362] hadisinin de bir tezahürü olsa gerektir.

Yakub-ı Çerhî, Bahâeddin Nakşbend'e kendisinin nasıl intisap ettiğini anlattıktan sonra Ahrâr'a elini uzatarak; "*Bana biat et*!"[363] der. Ahrâr, Çerhî'nin yüzündeki (doğuştan gelen) beyaz leke dolayısıyla, kendisine uzatılan ele biat etmekten çekindiğini belirtir.[364] Yakub-ı Çerhî durumu anlayınca elini çeker, bir süre sonra elini tekrar uzatarak şöyle der:

"*Elimizi Hace Nakşbend tutmuş ve 'senin elin bizim elimizdir. Elini tutan bizim elimizi tutmuş gibidir'*[365] *demiştir*". Ahrâr, bu sözü söylerken Çerhî'nin yüzündeki kerahet halinin kaybolduğunu, karşısında sanki Bahâeddin Nakşbend'i gördüğünü, hayretten donup kaldığını ve ona sarılmamak için kendini zor tuttuğunu belirtir.[366] Bu şekilde tarikata giren Ahrâr, intisabı sonrasında Çerhî'nin halefi sıfatıyla Bahâeddin Nakşbend'den sonra en etkili isimlerden biri olmuştur.[367]

Kendisindeki manevî kabiliyetin farkına varılması dolayısıyla, birçok şeyh, Ahrâr'a değer vermişti.[368] Buna rağmen Ahrâr'ın Yakub-ı Çerhî'ye intisap etmesi, Çerhî'nin bu dönemde gerek aynı tarikatın gerekse diğer tarikatların halifelerine göre konumunu göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

---

361 Maruz kaldığı bu sert tutumdan dolayı, Ahrâr çok kederlenmiş, hatta oradan ayrılmayı bile düşünmüştür. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47.

362 Tirmizi, Tefsir, 16, h.no: 3127.

363 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, ss. 250-251; Halîlî, "Önsöz", *Neynâme-i Mevlânâ*, ss. 107-108.

364 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b.

365 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* ss. 47-48; Nevâî, *age*, ss. 250-251. Söz konusu durum, mürit-mürşit arasındaki etkileşimin bir sonucu olup, konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İkinci Bölüm, Mürşit-Mürit İlişkisi.

366 Safî, *Reşahât,* s. 353; Hocazâde, *Hadikatu'l-Evliyâ*, s. 77; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 71; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* ss. 169-170.

367 Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 115a; Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* s. 69; Nefîsî, *Tarih-i Nazm u Neşr*, c. I, s. 265; Trimingham, *Sufi Orders,* s. 94.

368 Hüsâmeddin Pârsâ, Ahrâr'a Hâcegân tarikını kendisinden öğrenmesi için ısrarla telkinde bulunmuş, Ancak Ahrâr, Yakub-ı Çerhî'nin hizmetine erişmek niyetinde olduğu için kabul etmemiştir. Bk. Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 78b; Ali Asgar Muîniyân, "Ahrâr", *Gûher,* 1: 10 (1352), s. 968.

Ahrâr'ın Çerhî'ye intisabıyla ilgili nakledilenlere bakıldığında söz konusu durumun formaliteden başka bir şey olmadığı sonucuna varılabilir.[369] Nitekim Yakub-ı Çerhî Hâcegân ekolünde vukûf-ı adedîyi, nefy ü isbat zikrini Ahrâr'a telkinden sonra; "*Bahâeddin Nakşbend'den bize ulaşan budur. Ama siz müritleri cezbe yoluyla eğitmek isterseniz, o sizin tercihinizdir*" der. Mecliste hazır bulunan bazıları daha yeni intisap etmiş birisine neden icazet verdiğini soranlara; "*Mürit dediğin, mürşidin huzuruna böyle gelmeli meşalesi hazır, yağı ve fitili tamam*"[370] der. Bir başka rivayette; "*Talip, mürşidin huzuruna bütün istîdadını toplayarak gelmelidir. Arzuladığı kemâlât seviyesine ulaşmaya istidatlı olup, iş sadece icazet vermeye kalmalı*"[371] cevabını verir.

Ahrâr şeyhinin yanında üç ay kadar kalıp ayrılmak için izin isteyince, Çerhî ona tarikatı baştan sona anlatıp rabıta usullerini gösterir. Rabıtayı talim ederken hayret hissi vermemeye ve istidatlarına göre taliplere ulaştırmaya gayret etmesini tenbihler.[372] Telkin sonrası Herat'a dönen Ahrâr, bir sene burada ikamet edip 29 yaşında dedelerinden kalan küçük çiftliği idare için Taşkent'e giderek (835/1431-32) rençperlikle meşgul olmaya başlar.[373] Bu işte kademeli bir şekilde başarı sağlayarak Taşkent'te cami, medrese ve büyük bir hankâh inşa ettirir. Taşkent ve civarı, altmış yıl devam eden manevî görevinin[374] merkezi konumundadır.[375]

Bu dönemde sahip olmaya başladığı siyasî güç yanında Maveraünnehir bölgesinin en büyük toprak sahiplerinden de biri haline gelen Ahrâr,[376] toplumun

---

369 Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 174.

370 Ahrâr'ın Çerhî tarafından bu şekilde tasvir edilmesi, yaşça büyük diğer müritlerin, Çerhî'nin Ahrâr'a iltimasta bulunduğu iddiasını da beraberinde getirmiştir. Söz konusu hadisenin, sufî anekdotlarında Şeyh Şihabeddin Sühreverdi'ye de atfedildilir. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 438; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250, 251; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334; Halîlî, "Önsöz", *Neynâme-i Mevlânâ,* ss. 107-108.

371 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b-49a; Safî, *Reşahât,* s. 354.

372 Safî, *Reşahât,* s. 354. Ya'kub-i Çerhî'nin yanında yıllarca kalıp da icazet almayanlar varken, Ahrâr'ın üç ayda bu işi başarması, kendisindeki kabiliyitedin de bir göstergesidir.

373 Kufralı, *Nakşbendîlik,* s. 71; Algar, "Ahrâr", *Supplement*, Fasikül 1-6, s. 50; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* ss. 169-170.

374 Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 13.

375 Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 176; Algar, agm, *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 50; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 49.

376 Ahrâr, ortağıyla beraber bir çift öküzle tarlaları sürmeye başlamış, zamanla 1030'dan fazla küçük köyün sorumluluğunu üstlenmiştir. Son dönemde Moskova'da basılan *The Semerqand*

nabzını iyi tutabilmesi ve güçlü ruhani karakteriyle büyük kitleleri kendisine cezbetmiş, böylece tarikatın düşünce yapısını geniş bir yelpazeye yaymıştır.[377]

Siyaset-tarikat ilişkisi Ahrâr'la birlikte daha farklı bir boyut kazanmıştır. Uluğ Bey'den sonra[378] Ebu Said'in[379] yönetime geçmesinde etkisi olan Ahrâr ile birlikte[380] sufî liderler siyasi ve sosyal alanlarda daha da nüfuz sahibi olmuşlardır.[381]

Documents of the XV-XVI Centuries adlı XV.-XVI. yüzyıllara ait Semerkant'a dair belgeler, Hâce'nin Taşkent'ten Semerkant'a kadarki mülkleri hakkında bilgi vermektedir. Hâce Ahrâr'ın, Semerkant bölgesinde 35.000 hektar tarım alanını kontrol ettiği tesbit edilmiştir. Tarım ve otlak arazilerinin yanında bahçeler evler, dükkanlar, değirmenler, tarım araçları, hankâhlar, medreseler ve camiler de vardır. Ahrâr'ın, o dönemde Ömer Mirza'ya (İmparator Babur'un babası ve Sultan Ebu Said'in oğlu) Taşkent'teki Müslümanlarının büyük kısmının vergi borcunu hafifletmek için bir defasında 250 bin, diğer seferde 70 bin dinar verdiği nakledilmektedir. Söz sahibi olduğu çiftlikler, yerli çiftçilerin kontrolü altında olup buralardan elde edilen bütün gelir medreselerdeki ulemaya; zaviyelerde, hankâhlarda ve camilerdeki sufilere, yolculara, ihtiyaç sahibi Müslümanların yararına çalışan vakıflara devredilmektedir. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 26a; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 669; Kiyanî, *Tarih-i Hankâh,* s. 322; Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 174; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 211; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies*, 7: 2, ss. 231, 234; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 60. Çiftliklerin böylesi bir paternalistik yönetimle başarılı olması, günümüzde kurumların işleyişi ve hizmeti açısından önemli görülen ve gittikçe yaygınlaşan *Toplam Kalite Yönetimi* anlayışının her halde ilk örneklerinden birisi olsa gerektir.

377 Hindistan'daki Nakşbendî kolları, silsilelerini Ubeydullah Ahrâr'a bağlarlar. Ahrâr, hâmîlik konumuyla göçebeler arasında da İslam'ın yayılmasında önemli rol oynarken, dindar ve elit kesimden de saygı görmüştür. Zeki Velidi Togan, "Câmî", *İA*, c. III, s. 16; Deweese, "The Mashâ'ikh-i Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 197; Isenbike Togan, "The Khafi, Jahri Controversy in Central Asia Revisited", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Ödalga, İstanbul 1997, s. 30.

378 Uluğ Bey, tahtından feragat ettikten sonra Mekke'ye giderken, oğlu Abdullatif'in talimatı üzerine 853/1449'da katledilmiştir. Ancak o da 854/1450'de öldürülmüş ve yerine Timur'un torunu Miran Şah'ın oğlu Abdullah geçmiştir. Abdullah, Ebu Said'e karşı savaşırken 855/1451'de ölmüştür. Algar, "A Brief History", *Naqshbandis*, ss. 13-15; Hayit, *Türkistan Devletleri*, s. 4. Uluğ Bey'i öldürenlerin arkasında Hâce Ahrâr'ın olduğu de ileri sürülmektedir (Bk. Kurban, *Şarki Türkistan*, s. 66). Uluğ Bey ile Ahrâr arasındaki ilişkinin pek sıcak olmadığı ancak bizzat suikast tertibi ya da onaylama şeklindeki iddiaları destekleyecek bir delil bulunmamaktadır. Halk arasında Uluğ Bey'in saltanatının sona ermesinin Hâcegân'dan bazı kimselere yapmış olduğu haksız uygulamalar dolayısıyla bir kahr-ı ilâhî olduğu düşüncesi bir hayli yaygındır (bk. Barthold, *Four Studies*, s. 118).

379 Sultan Ebu Said b. Muhammed b. Miranşah b. Timur, 860/1456' da Semerkant'da doğmuştur. Babür'ün ifadesiyle dinine bağlı, itikadı sağlam birisidir. İyi bir eğitim almış olan Ebu Said, 18 yıl süre ile (855/1451-873/1469) yönetimi elinde tutmuştur. İran'a yaptığı bir sefer sırasına, 874/1469'da ölmüştür. Babür, *Babürnâme*, c. I, ss. 10-11; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 173.

380 Hâce Ahrâr, Taşkent'den Semerkant'a gelerek Şahruh'un torunu Abdullah Mirza (öl. 855/1451) ile görüşmek istemiş ancak bu arzusunu yerine getirememiştir. Ebu Said Mirza (öl. 873/1468) Hâce'ye yakınlık göstermiş ve onun nüfuzundan istifade etmek istemiştir. Ahrâr, Sultan'ı dinin hükümlerine uyması ve uygulaması şartıyla destekleyeceğini belirtmiş, Semerkant'da Mirza Abdullah'a karşı destek olmak için sultanın yanına gitmiş, zafer sonrası Taşkent'e geri dönmüştür. Barthold, *age,* s. 166; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 176; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, ss. 667-668.

Hâce Ahrâr Ebu Said'e teveccüh gösterirken[382] diğer mirzaları da ihmal etmemiştir. Onun mirzalar arasında bir denge politikası izlemesi, aralarındaki kanlı mücadelelerin önüne geçmesini sağlaması[383] yanında, onu XV. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asya'nın en önemli siyasi gücü haline getirmiş, halk ile yöneticiler arasında arabuluculuk rolü üstlenmiştir.[384] Yönetici kesim tarafından manevî rehber olarak kabulü,[385] Ahrâr'ın siyasi etkisinin artması yanında,[386] tarikatını da hakim

381 Kufralı, *Nakşbendîlik,* s. 71; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* s. 231.

382 Ebu Said Hâce Ahrâr'ın bir çok sohbetine katılmıştır. Hâce'nin ona "*Oğlum*!" diye hitap etmesi, aralarındaki sıcak ilişkinin göstergesi olsa gerektir. Bazı son dönem çalışmalarda Ebu Said, Sultan Ahmet Mirza ve Babür'ün, Ahrâr'la aralarındaki yakınlığa rağmen, resmiyette onun müridi olmadıkları nakledilmektedir. Bununla birlikte Ahrâr'a bizzat mürit olan Mirza'lar da bulunmaktadır. Babür eserinde; Yunus Han, Sultan Ahmet Mirza, Ömer Mirza ve Muhammed Tarhan'ın Hâce Ahrâr'ın müritlerinden olduğunu belirtir. Babür, *age*, c. I, ss. 10-11, 27-29, 31-32; Barthold, *age*, s. 166; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies,* c. VII, s. 212.

383 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 5a.

384 Mirzalar, iç çatışmalara girdiklerinde aralarında Ahrâr'ın arabuluculuğuna başvurdukları görülmektedir. Hâce'nin Mirzalar üzerindeki nüfuzu, en fazla Sultan Ahmet Mirza, Ömer Mirza ve Sultan Mahmut Han arasında sağladığı barışta ortaya çıkmıştır. Bozguna uğramış olan Sultan Ahmet Mirza, Ahrâr'a başvurmuş, Hâce Şahruhiye'ye gelerek bu iki kardeşi barıştırmıştır. Rivayete göre Ahrâr, ordunun ihtiram safları arasında göründüğünde, manevî havanın etkisiyle iki kardeş gözyaşları arasında birbirleri ile kucaklaşmışlardır. Hâce bu anlaşmayı manevî tesiri yanında siyasi uygulamalarıyla da temin etmiştir. Kardeşlik hissiyatını galeyana getirmek suretiyle iki hükümdarı barıştırırken, Taşkent'i Sultan Mahmut'a verdirmek suretiyle onu da tatmin etmiştir. Mevlânâ Şeyh, *age,* vr. 5a-5b; Barthold, *Four Studies,* ss. 166-167, 172; Nizami, "Naqshbandi Influence", *Islamic Culture,* c. XXXIX, s. 43; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 51; Kiyânî, *Tarih-i Hankâh,* s. 506.

Babür Mirza (Baysungur Mirza'nın oğlu 853/1449-861/1457) kalabalık bir orduyla Semerkant'a, Ebu Said'in üzerine yürümüştür. Ahrâr'ın moral desteği karşısında Babür Mirza saldırıda başarılı olamamış ve bunun sebebini Ahrâr'ın manevi tasarrufuna bağlamıştır. Neticede yine Hâce'nin arabuluculuğuyla 858/1454'te ateşkes sağlanmıştır. Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, ss. 176-177; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis*, ss. 13-15; Deweese, "The Mashâ'ikh-i Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 196.

385 Mirzalar, Ahrâr'ın manevi tasarruf ve kudretine inandıkları için idareleri altındaki yerlerde Hâce'ye mensup olanlar da hürmet görmekte idiler. Mirzaların Hâce ile periyodik görüşmelerinde de mürit-mürşit ilişkisi geçerli olup belli bir mesafede gözleri yere bakarak ayakta dururlardı. Sultan Ahmet, Hâce'nin yanındayken özellikle sohbet âdâbına çok dikkat ederdi. Rivayete göre, Hâce'nın meclisinde hiçbir vakit dizini dizi ile değiştirmemişti. Bir defa onun sohbetinde ayağını değiştirmiş, mirza kalktıktan sonra oturduğu yerde bir kemiğin olduğunu görmüşlerdi. Ayrıca haremin meşhur hanımlarından Sultan Selime Begüm ve Gülruh Begüm, Hâce Bahâeddin Nakşbend ve Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın müritleri olmuşlardı. Ancak, idareci kesimden Ahrâr'a sıcak bakmayanlar da bulunmaktaydı. Babür'ün, ahlâkı zayıf bir insan olarak nitelendirdiği Mahmut Mirza (Ebu Said'in üçüncü oğlu, öl. 900/1495), Hâce Ahrâr'a değer vermezdi. Babür, *Babürname*, c. I, ss. 31-32, 39-40; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 64b-65a.

kılması[387] kendisini, sonraki dönemlere etkisi açısından Nakşîliğin önde gelen şahsiyetlerinden biri haline getirmiştir.[388]

Ahrâr'ın siyasetle ilgilenmesinin, maddi çıkardan ziyade dinin hükümlerinin uygulanması[389] ve halkın maslahatı noktasında olduğu görülmektedir.[390] Kendisi, siyasetle ilgilenmesiyle ilgili şu ifadelere yer verir:

"*Bizim önemli bir görevimiz daha vardır. O da; Müslümanları zalimlerin kötülüklerinden korumaktır. Bu zorunluluk dolayısıyla yöneticilerin kontrol altına alınması ve Müslümanlar için faydalı icraatlarda bulunmaları sağlanmalıdır.*"[391]

Ahrâr, bu düşünceden hareketle, manevî vazifesini yerine getirirken, halkla ve yönetici kesimle bağlantılarını güçlü tutmuştur. Böylece *halvet der encümen* anlayışını siyasi alanda da uygulayarak[392] diğer mutasavvıflara da örnek olmuştur.[393]

Ahrâr, hükümdarın ricası üzerine Taşkent'ten Semerkant'a taşınmış,[394] Ebu Said'in oğlu Sultan Ahmet (874-899/1469–1494) döneminde,[395] yönetimde daha çok

---

386 Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* s. 231.

387 Kufralı, *Nakşbendilik*, s. 73; Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 174.

388 Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 169; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 60.

389 Ahrâr'ın Ebu Said'e dünya ve ahiretteki makamın manevi huzur ve saadetin, ancak Peygambere tam itaatle mümkün olacağı, Allah katında makbul bir insan haline gelmenin, dinin hükümlerine uymakla gerçekleşebileceği yönünde tavsiyelerde bulunduğu nakledilmektedir. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 81b; Algar, "Political Aspects", *Naqshbandis*, s. 126; Manneh, "Rashahat in The Nineteeth Century", *Naqshbandis in Western,* s. 62.

390 Babür, *Babürname*, c. I, ss. 35-36; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 51.

391 Ahrâr'a göre bir padişaha mülazemet etmek, murakabe ve teveccühten daha önemlidir. Zira bu sayede sultanları insanların iyiliğine olan şeyleri yapmaya, zulüm ve haksızlıktan kaçınmaya teşvik edip onların gayr-ı meşrû ve zalimce davranışlardan sakındırmak mümkün olabilecektir. Nitekim köylülere ve tüccarlara yardımcı olacak reformlara gidilmesi, tamga ve başka bir takım ağır vergilerin kaldırılması gibi dönemi itibariyle önem arzeden uygulamalar bu yaklaşımın tezahürlerindendir. Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 72b-73a; Jo Ann Gross, "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority", *Naqshbandis,* ed. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone, İstanbul-Paris 1990, s. 108. (bk. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668; Aka, *Timurlular*, s. 129; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, ss. 176-177) kanaatimizce düşüncelerini fiiliyata geçirmesinin birer misalidir.

392 Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* s. 231.

393 Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* ss.13-15; Deweese, "The Mashâ'ikh-i Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 196; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies,* ss. 210-211.

394 Hâce, Semerkant'a taşınınca Kafşir mahallesine yerleşmiş, Nakşbendîlik burada bir hayli gelişmiştir. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 26a.

söz sahibi olmuştur.[396] İşlerin çoğunun Hâce Ahrâr tarafından, hakkaniyetle ve dînî kurallara uygun olarak halledildiği ve Semerkant halkının, Sultan Ahmet Mirza'nın yirmi beş yıl süren saltanatı zamanında rahat yaşadıkları, döneme ait kaynaklarda yer almaktadır.[397]

Ahrâr'ın, irşat faaliyetleri için bir merkez edinmeyi prensip haline getirdiği görülmektedir. Çerhî'ye intisabı sonrasında geldiği Taşkent'te belli bir maddî yeterliliğe sahip olduktan sonra hankâh kurmuştur. Aynı durum, Semerkant'a taşınınca yerleştiği Kafşir mahallesi için de geçerlidir.[398] Bu durum, Ahrâr'ın yönetici kesimle ilişkilerin mahiyeti noktasında da ipuçları sunmaktadır. İçinde bulunduğu konumla Ahrâr, dînî hükümlerin uygulanıp, halkın maslahatı doğrultusunda, sultanın velâyeti altına girmeyip arada belli bir mesafe bırakmak suretiyle onu yönlendirme siyaseti izlediği görülmektedir.

Ahrâr'da gözlemlediğimiz üzere, Nakşbendî-Timurlu ilişkisi; Hindistan'daki Müslümanlar arasında Nakşbendîliğin yayılmasını kolaylaştırırken[399] Timurlular yönetiminin İslamî kimliğini de güçlendirmiştir.[400]

Tarikat, pek çok müntesibi vasıtasıyla değişik alanlarda varlığını devam ettirmiş olup[401] Ahrâr'dan sonra ona izafeten Ahrâriyye diye de anılmıştır.[402] Ahrâr'ın

---

395 Başkenti Herat'tan Semerkant'a nakleden Sultan Ahmet, Türkistan ve çevresinde söz sahibiydi. Gençliğinde Ubeydullah Ahrâr'a intisab etmişti. Bunun da etkisiyle dînî hükümlerin uygulanması noktasında hassas ve adil bir hükümdardı. Aka, *Timurlular*, s. 146. Hayit, *Türkistan Devletleri*, s. 4.

396 Ahrâr'ın oğulları da, yönetici kesime yakın olmuşlardır. Bk. Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah,* vr. 47b-48a.

397 Babür, *Babürname*, c. I, ss. 35-36; Barthold, *Four Studies,* s. 171, 175-176; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668.

398 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 123a; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 26a; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 176; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 50; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 49.

399 Hindistan'a hakim olan Babür, Ubeydullah-ı Ahrâr'ın halifesi Hâce Muhammed Kadı öl. 911/1505)'ya çok bağlıydı. Bu özellik, daha sonra gelen emirlere de intikal etmiştir. Nizami, "Naqshbandi Influence", *Islamic Culture,* c. XXXIX, s. 43; Arthur Buehler, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in India", *The Bulletin: The Henry Martin Institute of Islamic Studies,* July-December 1994, c. XIII, /3-4, s. 45.

400 Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 217.

401 Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 177.

tarih sayfalarında bıraktığı esas iz, tarikatı çok geniş bir coğrafyaya yayması olup şüphesiz bunda halifelerinin de tesiri vardır.[403] Gerek kendi memleketlerine gerekse başka bölgelere gönderilen halifeler vasıtasıyla[404] Nakşbendîlik, tüm iç Asya'da yaygın bir tarikat haline gelmekle kalmamış Hicaz, Hindistan, İran, Irak, Suriye, Arabistan Anadolu ve Rumeli'de de rağbet görmüştür.[405] Bu genişleme Nakşbendîliği Osmanlı Devleti, Türkistan ve Hindistan olmak üzere üç önemli Sünni bölgenin kültürel yapısının ortak unsuru haline getirmiştir.[406] Söz konusu durum, farklı kültür ve coğrafyalara mensup olsalar da tasavvufun insanlardaki rûhî yöne hitabının bir tezahürü olsa gerektir.

Ubeydullah-ı Ahrâr'ın halifelerinden kanaatimizce en önemlileri, kendisinden sonra dergâh şeyhi sıfatı ile yerine geçen oğlu Hâce Muhammed Yahya;[407] Nakşbendîliğin Osmanlı topraklarında yayılmasında önemli rolü olan Abdullah-ı İlâhî (öl. 896/1490-1491)[408] ve Ahmed-i Buharî'dir.[409] Son iki isim vasıtasıyla İstanbul, Bursa, Rumeli ve Doğu Anadolu'da birçok tekkeler kurulmuştur.[410]

---

402 Ahrâriyye'den Tâciyye, Kâsâniyye, Müceddidiyye; Müceddidiyye'den Mazhariyye, Halidiyye, Melamiyye-i Nuriyye gibi kollar gelişmiştir. Bk. Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 202a; Hocazâde, *Hadikatu'l-Evliya*, s. 150. Yılmaz, *Köstendilli*, s. 96

403 Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 178.

404 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 79.

405 Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, ss. 210-211.

406 Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 16.

407 Muhammed Yahya'dan sonra makama Hâcegi Muhammed'in oğlu, Hâce Abdulhak geçmiştir. Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 79; Algar, "Ahrâr", *Supplement*, Fasikül 1-6, s. 51.

408 Aslen Kütahya'nın Simav ilçesinden olan Abdullah-ı İlahi İstanbul'daki Zeyrek Medresesi'nde dînî tahsil görmüştür. Tasavvufa intisap için Alâeddin Ali et-Tûsî (öl. 887/1482) ile birlikte Maveraünnehir'e doğru yola çıkmış, Semerkant'ta Hâce Ahrâr'ın yanına gelmiştir. İlâhî, sülûkunu tamamladıktan sonra Ahmed-i Buharî ile birlikte Simav'a dönmüştür. Çeşitli sebeplerle Simav'dan ayrılmak istemeyen İlâhî, Manisalı Çelebi'nin ısrarları sonucu İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'a gittiğinde eğitim gördüğü medrese, Nakşbendîliğin ilk tekkesi olmuştur. Bu dönemde Nakşbendiliğin Safevîler'e karşı Çaldıran'da cephe alması, Osmanlı ilim mahfillerinin ve özellikle hükümdarların felsefe ve vahdet-i vücuda olan ilgileri bu tarikata yönelişi artırmıştır. İnsanların aşırı rağbetinden sıkılan İlâhî, Rumeli'deki Vardar Yenicesi'ne giderek burada öğrencilerinin eğitimiyle meşgul olmuş, 893/1488 veya 896/1490-91'da vefat etmiştir. İlâhî vasıtasıyla Nakşbendîliğin Rumeli'deki tarihi oldukça eskiye dayanmaktadır. Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliya***,** Süleymaniye Yazma Bağışlar 2305-2369, Mikrofilm Arşiv No: 2754, c. II, vr. 29-30; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yay., Bursa 1990, c. I, ss. 147-150; Dzemal Cehajic, "Sosyo-Political Aspects of the Naqshbandi Dervish Order in Bosnia and Herzegova and Yugoslavia Generally", *Naqshbandis,* s. 665; Algar, "İbn Arabi'nin Düşüncelerinin İzleri", *İslâmî Araştırmalar,* c. V, No: 1, s. 17; Mustafa Kara-Hamid Algar,

Ahrâr'ın bundan başka halifeleri de olup Nakşbendîliğin, İran'ın kuzey-batısındaki Kazvin bölgesine girişi, halifelerinden Şeyh 'Iyan-ı Kazerûnî ile olmuştur. Kendisi uzun yıllar Ahrar'ın çocuklarına hocalık da yapmış ve Safevilerce öldürülmüştür (925/1519).[411]

Şam ve civarında Mollazade Otrârî (ö. 923/1517) ile Molla Muhammed-i Bedahşi (ö. 922/1516);[412] Hindistan ve Kâbil'de de Ahrar'ın üçüncü oğlu Muhammed Emin etkilidir.[413]

Ahrâr'ın on iki yıl hizmetinde bulunan ve *Silsiletü'l-Ârifîn* müellifi Muhammed-i Kadî, yöneticilerle ilişkiler noktasında Ahrâr'ı takip ederek, Fergana'nın Moğol yöneticileriyle görüşmüş, tarikatın Doğu Türkistan'da yayılmasını sağlamıştır.[414]

Hâce Ahrâr'ın diğer halifelerinden isimlerini tespit ettiklerimiz şunlardır; Mevlâna Seyyid Hüseyin, Mir Abdülevvel (ö. 905/1500), Mevlana Şeyh (ö.

"Abdullah-ı İlâhî", *DİA,* İstanbul 1988, c. I, ss. 110-112; Kurnaz, Cemâl-Tatçı, Mustafa, *İstanbul'da Buharalı Bir Mutasavvıf, Emir Buharî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 7; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf,* İz Yay., İstanbul 2000, ss. 117-119.

409 İlâhî'nin, İstanbul'dan ayrılırken müritlerinin sorumluluğunu verdiği Ahmed-i Buharî, Nakşbendiyye silsilesinde yer alan Şeyh Mahmud Encirfağnevî'nin torunudur. Gençliğinde Buhara'da çeşitli ilimler tahsil etmiş, bu sırada Hâce Ubeydullah Ahrâr'a intisap etmiştir. Seyyitliği yanında, büyük bir şeyhin torunu olması ve seyr ü sülûktaki kabiliyeti dolayısıyla Ahrâr kendisine iltifatta bulunmuştur.

Abdullah-ı İlâhî ile Anadolu'ya gelen Ahmed-i Buharî, Sultan II. Bayezit'in ilgisini çekmiştir. Ahmed-i Buharî, ilki Fatih Camii yakınında, buranın müritlerin ihtiyacını tam karşılayamaması üzerine ikincisi Ayvansaray'da, üçüncüsü ise Edirnekapı'da olmak üzere üç tekke yaptırmıştır. 922/1516'da vefat eden Ahmed-i Buharî, ilk tekkesinin yakınında defnedilmiştir. Kendisinden sonra yerine sırası ile Hakîm Çelebi, Abdullatif Efendi, Şaban Çelebi geçmiştir. İlahî'nin bir diğer halifesi de meşhur şair Lamiî Çelebi (öl. 938/1532) olup, Nakşbendîliğin Bursa'da yayılmasında etkili olmuştur. Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 174; Mustafa Kara, "Emir Buharî", *DİA,* İstanbul 1995, c. XI, ss. 125-126; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 18 ; Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi,* c. II, s. 134; Kurnaz, *Emir Buharî*, s. 3; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, ss. 119-142. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ,* OSAV Yay., İstanbul 2001, ss. 379, 381.

410 Kufralı, "Molla İlâhî", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, s. 133; Yazıcı, "Nakşbend", *İA*, c. IX, s. 54; Algar, "Nakshbandiyya", *EI*, c. VII, s. 936.

411 Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 51; Knsyh, *Islamic Mysticism*, s. 223.

412 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 79.

413 Babür 932/1526'da Hindistan'ı fethettiğinde, orada daha önce yerleşik halde bulunan Muhammed Emin'le bağlantı kurmuştur. Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 212; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* s. 230.

414 Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 27a.

916/1510), Mevlânâ Cafer (ö. 893/1488), Mevlânâ Burhaneddin, Mevlânâ Lütfullah, Şeyh Rahmetullah, Mevlânâ Sultan Ali, Mevlânâ Ebu Said-i Evbehî (ö. 914/1508), Hace Ali Taşkendî, Mevlânâ Musa, Mevlânâ Nureddin-i Taşkendî (ö. 840/1436), Hindû Hâce Türkistânî, Şeyh Habibullah-ı Taşkendî, Mevlânâ Necmuddin Abdulvahhâb-ı Semerkandî, Abdullah Sürmeli, Hace Muhammed Emin-i Bulgârî, Hâce Mustafa er-Rûmî, Mevlânâ İsmail-i Firkatî, İsmail-i Kamerî, İsmail-i Şemsî, Fahreddin Ali b. Hüseyin (ö. 939/1532), İsmail-i Şirvânî (ö. 942/1536), Îsâ-yı Fâzıl Buharî (ö. 954/1547) Şeyh Rukneddin Alauddevle, Mevlana Seyyid Hasan, Mevlana Siracüddin Kasım.[415]

Hâce Nasiruddin Ubeydullah-ı Ahrâr 29 Rebiyülevvel 895/19 Şubat 1490'da Semerkand'da vefat etmiş ve Kafşir civarındaki hankâhına defnedilmiştir.[416] Kabri, vefatından bir süre sonra türbe haline getirilmiş olup beş yüz yıldır ziyaret mahallidir.[417]

Ahrâr'ın karakterine gelince, olağanüstü zenginliğine rağmen Hâce, mütevazı bir hayat sürmüştür.[418] Arazilerini vakıf haline getirmiş ve kazandıklarını insanlar için harcamıştır.[419] Gurur ve kibrin, insanın ahlâkî derecesini düşürdüğünü belirtmektedir. Ona göre insanlara hizmet etmek, en yüksek manevi derecedir.[420] İncelik ve nezaketiyle tanınmış olup misafirperverdir.[421] Azimeti, ruhsata tercih etmiştir. Ona göre maneviyatı gelişmemiş olanlar en azından ruhsata sarılır. Azimet ise maneviyatı güçlü olanların yoludur.[422]

---

415 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* ss. 257-258; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* ss. 131-132; Kufralı, *Kufralı*, s. 79; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 188.

416 Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 26b; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 70.

417 Muhammed Tâlib, *age,* vr. 26b; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Fasikül 1-6, s. 51.

418 Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 177.

419 Kiyanî, *Tarih-i Hankâh,* s. 323; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 49.

420 Ahrâr hizmetle ilgili, "*herkesi bir yoldan götürürler, bizi de hizmet yolundan götürdüler*" ifadelerine yer verir. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 38a, 53a; Safî, *Reşahât,* s. 334-335.

421 Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 170.

422 Aynı makale, s. 173.

Hâce Ahrâr'ın eserleri şunlardır. *Risâle-i Validiyye,*[423] *Kitabu'l – vâridât,*[424] *Mecmua-i Mürâselât,*[425] *Mektûbât,*[426] *Risâle-i Nûriye,*[427] *Fıkarât.*[428]

Yakub-ı Çerhî'nin tesirleri, kudretli halifeleri yanında eserleriyle de günümüze kadar ulaşmış olup, şimdi bu konuya değinelim.

2. Eserleri

Yakub-ı Çerhî, yetiştirdiği mürit ve halifeleriyle tarikatın devamı noktasında Bahâeddin Nakşbend'in en önemli halifesi olması yanında, günümüze kadar ulaşan eserler de telif etmiştir.

Çerhî, eser telifinde Farsça yanında Arapçayı da kullanmıştır. Bennigsen'e göre Nakşbendiyye'yi içinde bulunduğu coğrafyada diğer tarikatlardan üstün kılan özelliklerden birisi halifelerin herkesin anlayabileceği dili kullanmasıdır. O dönemde

---

423 Ahrâr, bu eserini Babası Hâce Mahmud Şâşî'nin ısrarı üzerine kaleme aldığını belirtmektedir. Âdâb üzerine yazılmış olup Babür tarafından hastalandığı dönemde Çağatay Türkçesi'ne; Hızır Bey (öl. 924/1518), Mehmet Emin Tokâdî (öl. 1158/1745), Mehmet Rif'at Kâdirî (öl. 1269/1853) ve Harputlu Beyzâde Ali Efendi (öl. 1322/1904) tarafından Osmanlıca'ya çevrilmiştir. Ubeydullah-ı Ahrâr, *Risâle-i Vâlidiyye,* tash. Arif Nevşâhî, *Tahkîkât-ı İslâmî*, c. IX, sayı 1-2, Tahran (1373/1994), s. 68.

424 Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* s. 70.

425 Dostlarına yazdığı mektupları ihtiva etmektedir. Kendi el yazma nüshası Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Uzbek SSR. No 2178'dedir. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 669; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 166.

426 Nüshaları, MSS. Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Tajik SSR. No: 548/6, 146/1; Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Uzbek SSR, no. 296; Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Leningrad no. C-326'dadır. Rogers, Ahrâr'ın bazı mektuplarından da bahseder. Son dönemde yayımlanan eserin tercüme ve editörlüğünü H. R. Roemer üstlenmiş, *Staatsschreiben der Timuridenzeit* adıyla Wiesbaden'de 1952'de basılmıştır. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 669.

427 V./XI. Yüzyıl mutasavvıflarından Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın şiirlerine yaptığı şerhtir. Hızır Bey olarak bilinen Celâleddin Ahmed es-Sivrihisârî tarafından *Tercüme-i Külliyât-ı Hoca Ubeydullah-ı Ahrâr* başlığı altında Osmanlıca'ya tercüme edilmekle birilikte eserin Ahrâr'a aidiyeti şüphelidir. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 669; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 166. Eser için bk. Süleymaniye Kütp, Bağdatlı Vehbi Böl., nr. 2047, vr. 155a-158b.

428 Ahrâr'ın yazıları içinde en uzun olanıdır. Tevhîd, fenâ, kurb, vukûf-ı kalbî gibi konular yanında vefat etmiş mutasavvıların durumlarına ve bir ekol olarak Nakşbendîliğe değinilmektedir. Küçük yazılardan oluştuğu için *Fıkarât* (makaleler, paragraflar) diye isimlendirilmiştir. Taşkent'te (1910) ve Haydarâbâd'da neşredilmiştir. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 26b; Kürdî, *age,* s. 70. Algar, Ahrâr'ın *Fusûs*'ta geçen anlaşılması güç bazı âyetleri açıklamak için Farsça yazılmış ancak yayımlanmamış bir tefsiri olduğunu belirtir. Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneği", *İslâmî Araştırmalar,* Ocak 1991, c. V, s. 9.

Orta Asya'da Farsça ve Türkçe, Kafkasya'da ise bu ikisine ilaveten Arapça da kullanılmaktadır.[429]

Çerhî'nin diğer alanlarda olmakla birlikte tasavvufa dair eserlerinin ağırlık kazandığı görülmektedir. Biz de eserlerini tasavvufa ve diğer alanlara dair olmak üzere ikili bir tasnifle sunmayı uygun bulduk.

a. Tasavvufa Dair Eserleri

Yakub-ı Çerhî'nin tasavvufa dair eserleri, mensubu bulunduğu ekolün prensiplerinden, çeşitli tasavvufî konu ve tartışmalara, şatahat türü ifadeleri ve Melâmîliği ile ünlü kişilerin rubâî ve beyitlerinin şerhine kadar geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Şimdi Çerhî'nin doğrudan tasavvufla ilgili eserlerine değinelim.

aa. *Neynâme-i Mevlânâ*

Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin ve bazı hikayelerinin şerhinden oluşmaktadır. Eser, *Mesnevî* şerhlerinin en eski örneklerinden biridir.[430] Halîlullah Halîlî'nin tashih ve takrizde bulunduğu *Neynâme*, Camî'nin *Risâle-i Naiyye*'sinin Kabil (1352/1973) baskısıyla birlikte Tahran'da 1375/1996'da neşredilmiştir.

Yakub-ı Çerhî, bu eseri yazış sebebiyle ilgili:

"*Affa muhtaç bu zayıf kul (Ya'kub b. Osman b. Mahmud b. Muhammed el-Gaznevî, Çerhî, Serrezî) Allah onlara rahmet etsin; ahbab ve ashabından bazısı, Mesnevî'nin manasından bir takım şeylerin açıklanması talebinde bulundular. Böylesi bir makama layık olmadığım halde bu talebe icabet ettim. Allah, Kendisi'ne dayanılan ve güvenilendir*"[431] ifadelerinde de görüldüğü üzere çevresinden gelen istekler doğrultusunda kaleme almıştır.

Çerhî'yi *Mesnevî* şerhine sevk eden bir diğer âmil ise herkesin *Mesnevî*'deki hakikatlerin inceliklerini anlayabilmesi ve ona ehil olmayanların yanlış değerlendirmelerinden korumaktır.[432]

---

429 Bennigsen, *Sûfi ve Komiser,* s. 81.

430 Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 819. Çerhî'nin bu eseri tarafımızdan çevrilmiştir.

431 Çerhî, *Neynâme*, s. 143.

432 Aynı eser, s. 144.

Eserinin giriş kısmında, *Mesnevî*'nin dil ve üslûp özelliklerine değinen Çerhî; "*Yüce bir irfan ve lisan sahibi, sözüne itibar edilen –hakîkat sırlarını ortaya çıkaran-, şeriat ve tarikatta ulema ve evliyanın burhanı*" gibi sıfatlarla övdüğü Mevlânâ'nın, *Mesnevî*'yi farklı bir üslûpla kaleme aldığını belirtir. Ona göre Mevlânâ'dan önce böyle bir üslûp kullanılmamış olup hakikatin sıfatlarını, tarikat ilimlerini şeriat çerçevesinde hikaye ve kıssa şeklinde çeşitli remiz ve nüktelerle açıklamıştır.[433] Çerhî'nin bu tespitlerine Mevlevîlikle ilgili çalışmalarıyla dikkat çeken Gölpınarlı da katılmaktadır. Her ne kadar Şark-İslam edebiyatında "*Mesnevî*" geleneği olsa da, bu tarz şiir, Mevlânâ ile zirveye çıkmıştır.[434]

Çerhî; "*Şüphesiz Kur'an'daki her ayetin bir zahiri, bir de batinî yönü vardır*"[435] rivayetinden hareketle şu değerlendirmede bulunur. "*Allah (c.) Kitab'ında, hakikatin sırlarını ehli olmayandan korumak üzere, geçmiş toplumların kıssaları içerisinde gizlemiştir. Bu noktada Mesnevî de Kur'an'ın bâtinî bir tefsiridir.*"[436]

Çerhî, dilin kullanımına da değinerek âriflerin ayrılık acısını nazım ve nesir yoluyla sembollerle ifade ettiğini belirtir.[437] Zira kullandığımız dil, kişinin yaşamış olduğu hali açıklamakta yetersiz kalmaktadır.[438] Ârifler, gerek anlatım zorluğu, gerekse söylenen sözü ehil olmayanlardan gizlemek hedefine yönelik olarak böyle bir yola başvurmuşlardır.[439]

Konuştukları dilin anlaşılmasını istememelerinin bir diğer sebebi de kendilerindeki ayrılık acısının derdini diğer insanların taşımamalarıdır. Çerhî bunu; "*Dertsiz kişinin yanında aşktan bahis açılamaz. Zira sözün mânâsından nasibi*

---

433 Çerhî, *Neynâme*, s. 144.

434 Gölpınarlı, "Önsöz", *Mesnevî,* c. I, ss. B-C. (Gölpınarlı'nın bu yazısı daha sonra sadeleştirilerek Vedat Genç'in editörlüğünde *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler* (MEB Yay., İstanbul 1994) başlıklı derleme içerisinde yeniden neşredilmiştir. Bk. "Mevlânâ'nın Mesnevîsi", ss. 158-165.

435 Nureddin Ali b. Ebu Bekr Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid,* Müessesetü'l-Maarif Yay., Beyrut 1986, c. VII, s. 155.

436 Çerhî, *age*, s. 166.

437 Aynı eser, s. 146.

438 Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil,* İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 217.

439 Toshihiko Izutsu, "Aynu'l-Kudat Hemedânî'nin Düşüncesinde Mistisizm ve Çok-Anlamlılık Problemi", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler,* Anka Yay., İstanbul 2001, ss. 116-117.

yoktur"[440] ifadeleriyle dile getirir. Söz konusu duruma işaret eder mahiyette Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurmaktadır: "*İlim talebi her müslümana farzdır. İlmi, ehlinin gayrisine veren, cevher, inci ve altını hırsızların boynuna takan kimseye benzer.*"[441]

Çerhî, *Mesnevî* dışında yer yer başka rubâilere, beyitlere de değinirken, kimi yerde de beyitlerin arasına girerek ayet ve hadislerle düşüncelerini açıklar. Bazen de hiçbir müdahalede bulunmadan *Mesnevî'*de geçen kıssayı aynen aktarır geçer.

Mesnevî'de geçen padişah ve cariye, Şeyh Dekûkî, Şeyh Muhammed Serrezî gibi kıssaları şerh ederken kendi tasavvufî düşüncesini de sergiler.

ab. *Risâle-i Ünsiyye*

Çerhî bu eseri yazış gayesinin Hz. Peygamber'in hayatını en güzel şekilde hayatına aksettiren kişilerden biri gördüğü Bahâeddin Nakşbend'in yaşantısından kesitler sunmak olduğunu belirtir. Böylece Hakk'ın dostlarına da ünsiyet kazanmayı ummaktadır. [442]

Eserde Bahâeddin Nakşbend'in yer yer söz ve menkıbeleri, silsilesinde yer alan bazı zevatın hayatı zikir, nafile namazlar vb. konulara, ilk dönem Nakşbendî uygulamalarına değinilmiştir.

Risâle-i Ünsiyye'yi Mustakimzâde Süleyman Sadeddin, Hasan Şevki et-Trabzonî gibi şahıslar istinsah etmiş, La'lîzâde Abdulbaki Efendi tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Eser *Risale der Beyanı Tarik-ı Müstakime-i Nakşbendiyye ve Zikr*[443] *Risale der Kelimât-ı Hazret-i Şâh-ı Nakşbend* ,[444] *Risale der Tasavvuf* ,[445] *Risâle fî Beyân-i Silsileti't-Tarikati'n-Nakşbendiyye*,[446] *Risâle der Silsile ve Sırat-ı*

---

440 Çerhî, *Neynâme*, s. 143, s. 146.

441 İbn Mâce, *es-Sünen,* 17, h.no: 224.

442 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 11.

443 Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no: 1807, 9 varak.

444 Süleymaniye Kütp, Hekimoğlu, no: 933. Eser 1120/1708'de istinsah edilmiş olup, 13 varaktır.

445 Süleymaniye Kütp, Reşid Efendi, no: 474. 7-25. varaklar arasındadır. Kütüphanemizde de mevcut olan eser ta'lik hattıyla yazılmıştır.

446 Hacı Selim Ağa, Kemankeş, no: 203. 977/1569'da istinsah edilen eserin başlığı Arapça terkip halinde verilmekle birlikte eser Farsça olup 28 varaktan müteşekkildir.

Hâcegân-ı Nakşbend,[447] *Tarikat-nâme-i Nakşbendiyye,*[448] *Tasavvufî Bir Risale*[449] *Risâle-i Merdiyye-i Ünsiyye*[450] başlıkları altında da istinsah edilmiştir. Ülkemizde çeşitli başlıklar altında kütüphanelerde çokça rastlanan eser,[451] çeşitli dönemlerde basılmıştır.[452]

ac. *Risâle-i Ebdâliyye*

Çerhî, bu eserini yazış gayesinin, evliyâullahın vasıflarını açıklamak olduğunu belirtir. Risalesine Allah'a (c.), Hz. Peygamber'e (s.) ve evliyaya övgü ve dualarla

---

447 Millet Kütp., Ali Emiri Farisi, no: 1028. 1-12. varaklar arası.

448 Süleymaniye Kütp, Şehid Ali Paşa Böl, no: 1386, 1-14. varaklar arası.

449 Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2834 numarada kayıtlı Türkçe başlıklı eserin dili Farsça olup 55-65. varaklar arasındadır.

450 Millî Kütüphane'deki nüshanın, ilk varağın sağ üst köşesinde *Risâle-i Levazimu's-Salâh* ibaresi geçmekte olup eserin fişlenmesinde buradan hareket edilmiştir. Ancak eserin girizgâhında yukarıda verilen isim belirtilmektedir. Müstensih ismi yer almamakla birlikte istinsah için 997/1589 tarihi verilmiş olup, 36 varaktan ibarettir. Bk. Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü, No: Yz A 2812/1.

451 Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları için bk. *Risale-i Ünsiyye,*Hüsrev Paşa, no: 757 (13-34. varaklar arası ta'lik hattıyla yazılı); Lala İsmail, no: 205 (72-85. varaklar arası ta'lik hattıyla yazılı); Carullah, no: 2055, (111-126. varaklar arası ta'lik hattıyla yazılı olup Seyyid Muhammed Mir Hüseyin tarafından istinsah edilmiştir); Şehid Ali Paşa, no: 1182 ve 2797'da (9-29. varaklar arası ta'lik hattıyla yazılı); Tahir Ağa Tekke, no: 265, 1289/1872'de Delhi'de istansah edilmiş olup, 15-37. varaklar arasındadır. Diğer kütüphanelerdeki nüshaları için bk. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no: 1755 (102b-114b varakları arası ta'lik hattıyla yazılı). *Risâle-i Çerhiyye Tercümesi*: Süleymaniye Kütp, Hacı Mahmud Efendi, no: 2366. Nesih hattıyla yazılmış olup 93-130. varaklar arasındadır. Bir diğer nüsha İstanbul Belediye kütüphanesi K. 596/3 numaradadır. *Tasavvufî Bir Risalenin Tercümesi*: Süleymaniye Kütp, Hacı Mahmud Efendi, no: 2456 ve 2562. Her ikisi de nesih hattıyla yazılmıştır. La'lîzâde Abdulbakî Efendi tarafından Osmanlıca'ya çevrilen eser 78-112. varaklar arasındadır. Bir diğer nüsha yine aynı kütüphanenin Mihrişah Sultan 205 no'da, 101-142. varaklar arasında olup *Tasavvufî Bir Risale* : Süleymaniye Kütp, Hacı Mahmud Efendi, no: 2471'de 94-134. varaklar arası ta'lik hattıyla yazılmıştır. *Tercüme-i Risale-i Ünsiyye* : Süleymaniye Kütp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2471'de ta'lik hattıyla 94-134. varaklar arası ve 2456 no'da nesih hattıyla 76-109. varaklar arası; Pertev Paşa, no: 636. La'lîzâde tarafından tercüme edilen eser 1159/1746'da Mustakimzade tarafından ta'lik hattıyla istinsah edilmiş olup 227-245. varaklar arasındadır. Nafiz Paşa, no: 446 (Hasan Şevki et-Trabzonî tarafından 1290/1873 İstanbul istinsahlı eser, ta'lik hattıyla 116-132. varaklar arasındadır; Millet Kütüp, Ali Emiri, no: 1332, 103-116. varaklar arası; İst. Üniv. Merk. Kütüp., Türkçe, no: 2320'da 29 varaktır.

452 *Risale-i Ünsiyye,* Mevlânâ İ'câz Ahmed Bedâyunî tarafından tashih edilmiş *Sitte-i Zaruriyye* içinde Matbaa-i Muctebâ-i Delhi (Hindistan)'de 1312/1894'te basılmıştır. Muhammed Abu'l-Alim tarafından hazırlanan bir diğer nüshası, yine Matbaa-i Muctaba-i Delhi'de 1924'te basılmıştır. Bilinen son baskısı, Muhammed Nezir Ranchâ tarafından tashih ve Urduca'ya da çevirisiyle birlikte 1398/1978'de, Merkez-i Tahkîkât-ı İran u Pakistan tarafından yapılmıştır. Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* s. XXIII; ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf,* sayı 9, s. 392

başlayarak Hz. Peygamber'in "*Kişi sevdiği ile beraberdir*!"[453] Hadisi muktezasınca ahirette onlarla birlikte olmayı umar. [454]

Velâyet konusuna ağırlık verdiği eserinde Çerhî, dini tebliğ hususunda Hz. Peygamber'in sünnetini uygulayanları *uzletiyân* ve *'işretiyân* diye ikiye ayırır. Her iki grubun da kutupları vardır. Buna göre *'işretiyân*ın kutbu Hâce Bahâeddin Nakşbend olup onun vefatıyla yerini Alâeddin Attâr almıştır.

Çerhî, her iki grubun fonksiyonlarına değindikten sonra esere ismini de veren *ebdâl* kısmına geçer. Ebdâlin vasıflarını, icra ettikleri fonksiyonları dile getirdikten sonra bu grubun kutbu olan Hızır ve İlyas (as.) hakkında da bilgi verir. Özelliklerini, onlara yapılan atıfları ve bizzat yaşadığı bazı tecrübeleri aktarır.

Çerhî'nin bu eseri, Pakistan Kültür Bakanlığı'nın başlattığı ve kültürel mirasın yeniden canlandırılmasına yönelik bir düşüncenin ürünü olarak ele alınmış, Muhammed Nezir Ranchâ'nın tashihiyle Iran Pakistan Institute of Persian Studies tarafından 1978'de Pakistan'da yayımlanmıştır.

Edisyon kritik olarak basılan bu eser, yine aynı kişi tarafından Urducaya çevrilmiş, Müessese-i İntişârât-ı İslâmî tarafından 1978'de Lahor'da Farsça nüshayla birlikte basılmıştır. Ranchâ, girişte Çerhî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir malumat vermiştir. Ranchâ, edisyon kritikte, Kitabhane-i Siraciyye, Hangâh-ı Şerif-i Ahmediyye-i Sa'îdiyye, Musa Zeî Şerif Bahş İsmail Han Bölümü'ndeki nüshaları esas almıştır.[455]

ad. *Cemaliyye Havrâiyye–Şerh-i Rubâî-i Ebû Said Ebu'l-Hayr*

Ebu Said Ebu'l-Hayr'a (öl. 440–1048)[456] ait bazı rubâi ve beyitlerin şerhidir. Edebî sanatlarla süslenmiş bazı dörtlükler Çerhî'ye aittir.

---

453 Buharî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165, hno: 2640; Tirmizî, Zühd, 50, hno: 2386.

454 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 4.

455 Bu nüshayı, diğerlerine göre daha sahih gören Ranchâ'nın, edisyon kritikte referans aldığı diğer nüshalar için bk. Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXVI-XXX.

456 Ebû Sa'îd Fazlullah b. Muhammed Meyhenî, 357/967'de Horasan'da Meyhene kasabasında doğmuştur. Tasavvufî çevreye yabancı olmayan bir aileye mensup olup fıkıh, tefsir ve hadis tahsili için Merv, Serahs gibi şehirlere gitmiştir. Serahs'ta Lokman-ı Serahsî, Şeyh Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî, Cüveynî ve Kuşeyrî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kassâb gibi alim ve mutasavvıflardan istifade etmiştir. Ebu'l-Hayr, düşünce yapısında semâ, raks, şiir ve ilâhîlere yer veren bir şahsiyettir.

Ebû Said Ebu'l-Hayr'ın rubaisinin ilk kelimesi olan "Havrâ" ile başladığı için esere bu ad verilmiştir. Ancak Çerhî'nin; "*Cemâliyye risâlesi bitti.*"[457] İfadesi sebebiyle *Cemâliyye* şeklinde de isimlendirilmektedir.

Metinde geçen "*hûr*", hûri, cennet kızı, siyah gözlü kadın, ceylan gözlü kız anlamlarında Arapça bir kelime olup Farsçada da kullanılmaktadır.[458] "*Ahû gözlü*" demek olan "*ahver*" ile onun müennesi "*havrâ*"nın cem'idir ve "*âhû gözlüler*" manasındadır.[459]

Rubâîde sadık bir dervişin Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarına özlemi dile getirilmektedir. "*Siyah gözlü hûrî*" sembolü Kâşânî tarafından da kullanılmış olup bununla ilâhî sıfatların tecellîsine atıfta bulunulmaktadır.[460] Sevgilinin hûrîye benzetilmesi, dîvan şiirimiz için de geçerli bir olgudur.[461]

Çerhî'nin Farsça mısraları teker teker ele alıp şerh ettiği rubâî şöyle başlar:

حورا به نظاره نكارم صف زد

رضوان از تعجب كف خود بر كف زد

ان خال سيه بر ان رخان مطرف زد

Bâyezid-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi şathiyeler söylemiş, vecde geldiği zaman gönlünden geçenleri serbestçe ifade etmekten çekinmemiştir. Çağdaşı İbn Hazm'ın anlattığına göre şöhreti Endülüs'e kadar ulaşmıştır. Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye'*sinde Ebu'l-Hayr ile Hücvirî arasındaki manevi kardeşliğe atıfta bulunmaktadır. Ebu'l-Hayr 440/1249'da doğduğu yer olan Meyhene'de seksen iki yaşında vefat etmiştir. Silsilesi şöyledir: Ebu'l-Fazl, Ebû Nasr es-Serrâc ve Ebû Muhammed Mürtaiş vasıtasıyla Cüneyd-i Bağdâdî… Ebû Said Ebu'l-Hayr'dan istifade edenler arasında Nakşbendî silsilesinde yer alan Ebû Alî-i Farmedî (öl. 477/1084) de bulunmaktadır. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,*ss. 269-270; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ,* haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991, ss. 796-810; Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 5; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 339-347; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford University Pres, USA 1973, ss. 53, 166; Reynold A Nicholson, *The Mystics of Islam,* Schocken Books New York 1975, s. 90; Rizvi, *A History of Sufism,* c. II, s. 174; Tery Graham, "Abû Sa'îd ibn Abi'l-Khayr and the School of Khurâsân", *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi,* ed. Leonard Lewisohn, Kanıqahı Nimatullahi Publications, London-NewYork 1993, ss. 83-135 Tahsin Yazıcı, "Ebû Said-i Ebü'l-Hayr", *DİA,* İstanbul 1994, c. X, ss. 220-222; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* çev. Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, ss. 276-280.

457 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 39.

458 Mehmet Kanar, *Büyük Sözlük: Farsça-Türkçe*, Birim Yay., İstanbul 1998, s. 246.

459 Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar,* TDV. Yay., Ankara 1992, s. 209.

460 Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri* çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001*,* s. 115.

461 Divan Edebiyatı'ndaki benzer kullanımlar için bk: İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, c. I, ss. 454; Onay, *age*, s. 209.

ابدال از بیم جنك در مصحف زد[462]

Söz konusu rubâînin Fatiha Sûresi'ne işaret ettiğini belirten Çerhî, bu sûrenin tefsiri yanında Hakim-i Senâî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Secâvendî'den beyit ve bunların şerhlerine yer verir. Bunların işaret ettiği âyet ve hadisleri de zaman zaman zikreder.

Çerhî'nin bu eseri, Ranchâ'nın "Dû Eser-i Gayr-i Çâpi-i Mevlânâ Yakub-ı Çerhî" adlı çalışmasında Çerhî'nin *Şerh-i Esmâi'l-hüsnâ* adlı eseriyle birlikte *Dâniş* dergisinde yayımlanmıştır.[463] Ranchâ, eserin Kitabhâne-i Cenab Nezr-i Sabirî'deki nüshasından istifade ettiğini belirtmektedir.[464]

ae. *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*

İsmin çoğulu olan esmâ ile "*en güzel*" anlamındaki hüsnâ kelimelerinden oluşan "*Esmâ-i Hüsnâ*" terkibi, nasslarda Allah'a nispet edilen isimleri ifade eder. Kur'an'ı Kerim'de geçen ilâhî isimler 100'den fazla olup hadislerde Allah'a nispet edilen başka isimler de bulunmaktadır. Esmâ-i Hüsnâ terkibi, geniş anlamıyla bunların hepsini kapsamakla birlikte terim olarak doksan dokuz isimden oluşmaktadır.[465]

Çerhî, Allah'ın doksan dokuz ismini şerh ettiği risâlesinin başında genel hatlarıyla Esmâ-i Hüsnâ konusuna değinir. Allah'ın isimlerinin birçok tarikat uleması tarafından Farsça ve Arapça uzun uzun şerh edildiğini, böylece avam ve havassa çok fayda sağlandığını belirtip[466] "*Rabbinin Yüce adını tesbih et*",[467] "*En güzel isimler*

---

462 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35. Rubâînin tercümesi şöyledir:

Karşılarında saf tutup hûrîlere bakan bir âşığım.

Hayretten rıdvana ermiş, hiçliğe dalmışım.

Yanaklardaki o siyah beni seyretmekten,

Dervişler, eğrilik korkusuyla mushaf haline gelmişler.

463 Bkz. *Dâniş*, İslamabat, 1364/1985, c. I, sayı 1, ss. 12-47.

464 Eserin bir diğer nüshası Kitabhâne-i Gencbahş, İslamabad Merkez-i Tahkîkât-ı Farisî-i İran u Pakistan 4484 no'da bulunmakta olup 1100/1689'da yazılmıştır. Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın bu rubâîleri, Osmanlı döneminde Hızır Bey tarafından da Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir. Bk. Süleymaniye Kütp, Bağdatlı Vehbi, no: 2047, vr. 155a-158b; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXV; Muhammed Nezir Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kub-ı Çerhî", *Dâniş,* İslamabat 1354 (1985), c. I, sayı 1, ss. 13-14.

465 Ali Osman Tatlısu, *el-Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi,* Diyanet İşl. Başk. Yay., Ank. 1963, s. 8; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA,* İstanbul 1995, c. XI, s. 404.

466 Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXV.

Allah'ındır. O halde O'na (güzel isimlerle) dua edin[468] âyetlerinden hareketle aynı gaye çerçevesinde eseri kaleme aldığını nakleder.[469]

Allah-âlem ilişkisini de ele aldığı eserinde Allah'ın sıfatlarını insanın kendisinde gerçekleştirmesi gerektiğini söyler. Ona göre her bireyde bu ilâhî isimler potansiyel olarak bulunmaktadır. Ancak, kuvveden fiile dönüştürmek insanın çabasına bağlıdır.

Esmâ-i Hüsnâ'yı belli zamanlarda okunan bir vird şeklinde algılamaktan ziyade, kişide amel boyutunu önceleyen Çerhî, bireyin bu isimleri kendinde gerçekleştirebilmesi için uygulaması gereken bazı prensiplere değinir. Konuyla ilgili genel bilgileri verdikten sonra, "*Nasîb-i ârif-dervîş înest ki*"[470] diyerek müridin uygulaması gereken ahlâkî davranışlara değinir. Böylece Allah'ın o sıfatının insanda zamanla meleke haline geleceğini, başka bir ifadeyle Allah'ın bu sıfatının kulda tecellî edeceğini söyler. Kişi, bu sıfatları ne kadar içselleştirilebilirse ilgili vasıf da insanda o nispette kemale erecektir.

Çerhî'nin bu eseri "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Yakub-ı Çerhî" başlıklı çalışma içerisinde yayımlanmıştır.[471]

af. *Tarika-i Hatm-i Ahzâb*

Bazı sûrelerin günlük virdde okunması amacıyla manzum tarzda kaleme alınmıştır.[472] *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ* ve *Cemâliyye* ile birlikte neşredilen eserin yayımlanmasında Abdullah b. Abdulaziz b. Fakir Ahmed'in 1214/1799 tarihli nüshasından istifade etmiştir.[473]

---

467 el-A'lâ, 87/1.

468 el-A'râf, 7/180.

469 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 15.

470 "*Dervişin buradan kendisine çıkarması gereken ders şudur*" anlamında Farsça bir ibaredir.

471 Çerhî'nin bir diğer eseri *Cemâliyye-Havrâiyye* ile birlikte 1364/1985'de basılmıştır. Bkz. ilgili eser, ss. 12-47.

472 Çerhî, *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb*, s. 40.

473 Eserin ülkemizde de yazma nüshaları bulunmaktadır. Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, no: 1388; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, no: 1819. ve 3228. Yurt dışındaki nüshalar ise şöyledir: Kitabhâne-i Mevlânâ Muhammed Ali; Muhammed Salih, nesta'lik hatlı, 11 satırlık 22 sayfa, (Prof. Melik Muhammed İkbal), Pakistan. Medrese-i Raşidiyye: (Seyyid Hızır Nevşâhî), Pakistan. Ravalpindî, Gülreh-i Şerif, (Prof. Melik Muhammed ikbal). Ranchâ'nın yayın hayatına kazandırdığı kaynak olarak

Molla Cemil Reşy, manzum hale getirdiği eserin yazarı hakkında "Mevlevî Ya'kûb-ı Çerhî" ibaresini kullanır ve onu zamanın "Maruf-ı Kerhî'si" olarak nitelendirir.[474]

b. Diğer Alanlara Dair Eserleri

Yakub-ı Çerhî'nin tefsir ve hadis gibi alanlara yönelik eserleri olmakla birlikte bunlar, tasavvufî bir neş'eyi de yansıtmaktadır. Şimdi bu eserlere değinelim.

ba. *Tefsir*

Bahâeddin Nakşbend'in halifelerinin Kur'an çalışmalarına ilgisi yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Yakub-ı Çerhî gibi Hâce Pârsâ da insanları imanın temel kaynağına çekmek düşüncesiyle Kur'an tefsiri yazmıştır.[475]

Yakub-ı Çerhî'nin iki cüzden fazla tutan işârî tefsiri,[476] ilmi seviyesinin zirvesinde kaleme alması, esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmakta olup[477] günümüzde de özellikle Güney Asya'da yoğun ilgi görmektedir.[478]

Epistemolojik açıdan sezgi, keşf ve ilhamı temel alan tasavvuf merkezli tefsirlerin[479] pek azı Fatiha'dan Nâs Sûresi'ne kadar olup[480] bu durum Yakub-ı Çerhî

---

kullandığı nüsha budur. Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXV; Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî", *Dâniş,* c. I, sayı 1, ss. 14, 40, 45.

474 Çerhî, *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb*, s. 40.

475 Örneğin Muhammed Pârsâ, Kadr Sûresi ve sonrasını tefsir etmiş, eserinin batinî yorumlarını Sülemî'den almıştır. El yazmaları için bk. C. A. Storey, *Persian Literature: A Bio Bibliographical Survey*, London, ss. 1971, 8-9; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 211.

476 İşârî tefsir, yalnız sülûk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara göre Kur'an'ı tefsir etmektir. Bu tür tefsir sufînin salt fikirlerine değil ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle, riyâzet ve mücâhede sonunda ulaştığı makama göre kalbine doğan ilhâm ve işâretlere dayanır. Başlangıçta *nazarî* denilen, sahabe ve tabiûn açıklamalarından ibaret olan tefsire, zamanla *rey* tefsiri de eklenmiş, fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekolleri doğmuştur. İşte bu oluşum safhasında mutasavvıflar da kendi görüşlerine uygun düşen tefsirleri toplamışlar, yaşadıkları zevk haline göre âyetlerden mana çıkarmışlardır. Ancak, işarî tefsirin mutasavvıflarla birlikte ortaya çıktığını düşünmek yanlış olur. Bu uygulama, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden beri bilinmektedir. Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* Beyrut trz., c. II, s. 381; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri,* İstanbul 1969, ss. 16-24.

477 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 11a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* s. 131; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 176.

478 Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî", *Dâniş,* c. I, sayı 1, s. 12.

479 Mutasavvıfların Kur'an yorumlarının temelinde, "*ibâre*"de gösterilen "*işaret*"ler anlayışı yatmaktadır. Hareket noktası ise Kehf Sûresi'nde zikredilen Allah tarafından insana lütfedilen ledünnî ilimdir. Söz konusu âyet şöyledir: "*Ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik*." Kehf, 18/65. Buradan şöyle bir neticeye ulaşılmaktadır: "*Allah'ın varlık*

için de geçerlidir. Eserinde ta'vîz (Eüzü Besmele), Fatiha Sûresi ile birlikte Mülk, Kalem, Hâkka, Me'âric, Nûh, Cinn, Müzzemmil, Müddessir, Kıyamet, Dehr, Mürselât sûreleri ve otuzuncu cüzün tefsirine yer vermiştir.

İşârî tefsirin tarihçesine baktığımızda, VI/XII. yüzyıldan itibaren İbn Arabi ile birlikte bu tefsirin büyük ölçüde vahdet-i vücud düşüncesinin tesiri altına girdiği, İbn Arabi sonrası tasavvufî tefsirde orijinalitenin kaybolduğu ileri sürülmektedir.[481] Ancak tasavvufî hallerin şahsa münhasır olması hasebiyle bütün işârî tefsirlerde orijinal bir yönün bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.[482]

Yakub-ı Çerhî işârî tefsiri; "*Kur'an'ın hakikat sırlarının neş'e, vicdan ve irfan ile açıklanmasıdır*" diye tanımlar. Başka bir ifadeyle işârî tefsir, kişinin bireysel olarak yaşadığı halin bir tezahüründen ibarettir. Bu sebeple yapılan tefsiri herkesin anlamaması normaldir.[483]

Çerhî, "*tasnif*" diye de nitelendirdiği eserini yazış gayesinin avâm ve havâssın faydalanması olduğunu belirtir.[484] Avama yönelik vahdet-i vücûdla ilgili yorumların

---

âlemindeki kelimeleri tükenmez ve sınırsızdır. Dolayısıyla, özü itibariyle sınırlı sayıdaki Kur'an kelimeleri de sınırsız anlama işaret eder. Bunun nedeni ise mutasavvıfların, dilin zahirinden hitabın bünyesindeki ilâhî dinin bâtınına nüfûz edebilmeleridir". Sufîler edindikleri bu bilgiyi herkesin hazmedememesi sebebiyle remiz ve işaretlerle anlatma yoluna gitmişler ve bu yaklaşımlarına da "*işâret*" adını vermişlerdir. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu,* s. 19; Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Sûfî düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", *İslamiyat,* Ankara 1999, c. II, sayı 3, s. 18.

480 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı,* Dergâh Yay., İstanbul 1994, s. 15; Aşkar, *Literatür*, s. 103.

481 Ancak mutasavvıfların işârî tefsirini, Bâtınîlerin dinin hükümlerine yaklaşımı ile karıştırmamak icab eder. Zira sûfînin batinî mânâyı çıkarırken kullandığı sezgi merkezli basîret penceresi, zahirî mânâyı ortaya çıkaran aklî kudretle bağlantılıdır. Mutasavvıflar âyetlere batinî mana vermekle birlikte, zahirî mânâyı göz ardı etmemektedirler. Şeriat için zahirî manalar gerekli görülür. Batınîler ise dinin hükümlerini bertaraf için "tefsirden kasıt, zahirî değil batinî olandır" derler. Mutasavvıfların, hüküm bildiren âyetleri, genelde tefsir etmeden geçmelerinin nedeni budur. İşarî tefsirin makbul sayılabilmesi için gereken şartlar şunlardır: 1. Bâtınî mânânın zahirî anlama aykırı düşmemesi, 2. Verilen mânânın doğruluğuna Kur'an'ın başka bir yerinde delilin olması, 3. Bu mânâya şer'î ve aklî bir muarızın bulunmaması, 4. Bâtın mânânın tek mânâ olduğunun ileri sürülmemesi. Cerrahoğlu, İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller,* AÜİF Yay. Ankara 1968, s. 125; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, ss. 108-109; Aşkar, *Literatür*, s. 102Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, ss. 167, 211.

482 Kâşânî, Kur'an'ı kendi kanaatine göre yorumlayanların küfre gireceğini belirterek, işârî tefsirin Kur'an'a ne bir şey kattığını ne de bir şeyi terk ettiğini söyler. Lorry, *Kâşânî'ye göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri,* İnsan Yay., İstanbul trs., s. 8.

483 Çerhî, *Neynâme*, s. 153.

484 Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 819.

yanında âyetlerden ahlâki çıkarımlarda bulunarak her iki zümrenin ruh dünyasını güzelleştirmeye, hakikatle yüzleştirerek olumlu bir karakter kazandırmaya çalışır.

Tefsirinde uyguladığı metoda baktığımızda yer yer, âyetlerin lügat anlamları ve türevleri konusunda ilgili müfessirlere başvurduğu, rivayet ve dirayet tefsiri usûllerini kullanıp kendi yorumuna geçtiği görülmektedir. Ayetin tefsirini çeşitli kaynaklardan aktarıp " نصيب عارف آنست كه "[485] diyerek kulun bu âyetten kendinde gerçekleştirmesi gereken hususlara değinir. Âyetlerin tefsirinde manzum tarzda ve çoğunlukla *Mesnevî*'den olmak üzere Farsça beyitlere yer vermesinde[486] edebî yönünün de etkisi olsa gerektir. Eserde geçen beyitler, âyetlerin muhtevasından bağımsız olmayıp açıklayıcı mahiyettedir.

Çerhî zahirî anlama verdiği önemi, çoğu ayetlerde hiç işârî yoruma gitmeden aktarmasıyla da ortaya koyar ki bunlar genelde hüküm bildiren âyetlerdir. Özellikle nâsih ve mensûh âyetleri incelerken bunların sebeb-i nüzûlüne değinip farklı rivayetleri değerlendirir. Âyeti âyetle tefsir etmesi yanında hadislerden de faydalanır. Kimi yerde hadisi ilk rivayet edeni belirtirken çoğunlukla sened ve metin tenkidinden ziyade hadisin anlamı üzerinde durur. Hattâ bazen hadisin metnini vermeden sadece Farsça anlamına değinir.

Eğitimini Herat ve Mısır gibi o dönemin ileri eğitim düzeyine sahip bölgelerinde gerçekleştiren Çerhî, tefsirinde başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Muhammed Secâvendî, İmam-ı Kelbî, İmam Mukatil (Mukatil b. Süleyman), İmam Katâde, İmam Dahhâk, Ebu Said Hanefî, Hz. Aişe, Mücahid, Atâ, Hasan Basrî, Zemahşerî (öl. 538/1143), Muvaffakuddin Kevâşî (680/1281), Hamza, Kisâî, Ebu Bekr Esam, Abdullah b. Ömer gibi şahsiyetlerin yanında İbn Arabî'nin ve bazı mutasavvıfların da[487] görüşlerine yer vermiştir.

Tefsirin tespit edilen nüshaları şunlardır:

---

485 Cümlenin anlamı şöyledir: "*Buradan dervişin-arifin çıkarması gereken sonuç şudur*."

486 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, İbn Fârıd, Senâî, bazen de kendi beyitlerine yer verir. En çok *Mesnevî*'den faydalanmıştır. Bazı kısımlarda *Mesnevî*'den sekiz beyit kadar aktarmıştır.

487 Konuyla ilgili "*Mutasavvıfların görüşü şu şekildedir*" deyip isim bildirmez.

Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa Bölümü, no: 59;[488] Zühdü Bey Bölümü, no: 18;[489] Şehit Ali Paşa Bölümü, no: 58. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farisi Bölümü, no: 2; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, no: 107.[490] Tefsir, Ahmed b. Abdullah (Gurabzâde) (öl. 1099/1688) tarafından XI./XVII. yüzyılda Osmanlıcaya tercüme edilmiştir.[491]

Tefsirin baskıları da yapılmış olup şöyledir: Lahor 1267/1870;[492] 1331/1913;[493] Bombay 1295/1878,[494] 297/1880,[495] 1308/1890, 1386–1966.[496]

Çerhî'nin tefsiri, vefatından sonra da etkisini sürdürmüştür. Sovyetler Birliği dönemi sonrası halkın dînî bilgi düzeyini artırma amacıyla basılan eserler arasında Çerhî'nin bu çalışması da bulunmaktadır.[497]

bb. *el-Ehâdîsü'l-Erba'ûn*

Çerhî'nin, kırk hadis şerhi geleneğinden hareketle, *Kitâbu'l-Mesâbîh'*den[498] derc ettiği ahlâk ve amelle ilgili hadislerdir.

---

488 Arabî hatla yazılmış olup, 181 varaktır. İstinsah tarihi 1234/1819'dur.

489 Nesih hattıyla yazılmış, 145 varak olan eserin, kütüphane dokümanlarında Arapça olduğu belirtilmektedir. Ancak diğer nüshalar gibi bu da Farsça'dır.

490 Ta'lik hattıyla 90 varaktan oluşan bu nüsha, sayfada 19 satır olup 1299/1881'de istinsah edilmiştir.

491 Gurabzâde, *Envâru't-Tenzîl ve* Hüseyin Kaşif'in *Mevâhib-i Ledünniyye Zübde-i "Asâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı eserlerini de Tükçe'ye çevirmiştir. 1096/1695'te kaleme alınan bu eser 1294/1877'de basılmış olup, mukaddimesinde Yakub-ı Çerhî'nin tefsirini de tercüme ettiği nakledilmektedir. Ahmed b. Abdullah en-Nâsih, *Lübedü'l-Âsâr,* İstanbul 1296, s. 3; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzî Akyürek, Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi,* Bizim Büro Yay., Ankara 2000, s. 239-240.

492 Taş baskı halinde 188 sayfadan oluşmaktadır. Komisyon, *Fihrist-i Kitabhâ-yı Çâpi-i Fârisî ber Haseb-i Esâmî*, Ministry of Culture Higher, tahk. Muşar Hanbaba, Tahran trz., c. I, s. 1388.

493 Hacı Abdulgaffar ve Piserân-ı Tacirân-ı Kütüb, Matbaa-i İslamiyye tarafından neşredilmiştir. Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXII.

494 Millet Kütüphanesi'nde *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha ve Sûreti'l-Mülk ilâ Âhiri'l-Kitab* başlığı altında Ali Emirî bölümü 01 demirbaş numarasına kayıtlı olup, 204 sayfadan ibarettir.

495 Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 253. Eser, *Tefsîrü Cüz'i'n-Nebe ve Surati'l-Fatiha* başlığını taşımaktadır. Ta'lik hattıyla taş baskısı yapılmış olup, 203 sayfadan oluşmaktadır. Bk. Komisyon, *Fihrist-i Kitabhâ*, c. I, s. 1388.

496 Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXI.

497 Bk. Çerhî, *Tefsîr-i Ya'kûb-ı Çerhî,* Yıldız Matbaası, İstanbul 1412-1991, (6, 240 sayfa).

498 *Kitabu'l-Mesâbîh*, Ebû Muhammed el-Begavî'ye (öl. 516/1122) ait olup eserinde hadisleri hasen ve sahih diye ikiye ayırmıştır. Sahih kısmında Buharî ve Müslim'in beraberce veya ikisinden birinin münferid rivayetlerini, hasen bölümünde ise Dârimî ile İbn Mâce'nin

Bu tarz çalışmaların II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak, okuyanların duasını alıp sevap kazanmak, Müslümanların bilmesinde fayda gördükleri konuları bu yolla halka ulaştırmak gibi düşüncelerden hareketle kırk veya daha fazla rivayeti farklı metotlarla bir araya getirmişlerdir.[499]

Çerhî, metni esas alan bir metot uygulamış, hadislerin isnat zincirlerini vermemiştir. Bu durum hadislerin uygulamaya yönelik kısmıyla ilgilenmenin bir tezahürü şeklinde de değerlendirilebilir. Bazı hadisleri Arapça şerh etmiş, ahlâk ve tasavvufla ilgili yorumlarda bulunmuştur.

Çerhî'nin, bizim de istifade ettiğimiz bu eserinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı Bölümü 1858 numarada bulunmaktadır ve ta'lik hattıyla 971/1563'de istinsah edilmiştir.

bc. *Şerhu Nisâbi's-Sıbyân li'l-Ferâhî*

Ebû Nasr Ferâhî'nin (öl. 640/1242) çocukların Arapçayı daha kolay öğrenebilmesi için kaleme aldığı *Nisâbu's-Sıbyân* adlı Arapçadan Farsçaya manzûm lügatinin Farsça şerhidir.[500]

bd. *Risâle der İlm-i Ferâiz* (*Kitâbu'l-Ferâiz*)

Miras taksimiyle ilgili bir eser olup Çerhî bu eseri, oğlu Mecdüddin Muhammed için manzum hale getirmiştir. [501]

Abdurrasûl Hayyâm Pûr, Çerhî'nin bazı rubaî ve beyitlerinin Râzî'nin Tahran Sipehsâlar Kütüphanesi 7734 numarada yazma nüshası mevcut *Heft İklîm*'inde ve aynı kütüphanenin 27245 numarada yazma nüshası bulunan *Sefîne-i Hoşgû*'sunda yer

---

Sünen-i Erba'a'dan beraberce ya da sadece birinin yaptığı rivayetleri vermektedir. Kitabında, ne senedi tahrîc eden musannif imamın adını ne de o hadisi rivayet eden sahâbînin ismini zikretmiştir. Bu eksiklikleri İmam Veliyüddin et-Tibrîzî (öl. 737/1336) gidermiş, Tebrizî'nin yaptığı bu çalışmaya da *Mişkâtu'l-Mesâbîh* adı verilmiştir. Bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe (Hadis Literatürü),* çev. Yusuf Özbek, İz Yay., İstanbul 1994, s. 380; Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *DİA,* İstanbul1992, c. V, ss. 340-341. Çerhî, istifade ettiği eserin kaynağını verirken *Kitâbu'l-Mesâbîh* ibaresini kullanmıştır. Bu durum, onun Begavî'nin çalışmasını esas aldığını göstermektedir.

499 Kırk Hadis şerhlerinin genel durumu ve Türk Edebiyatı'ndaki tezahürleri için bk. Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, ss. 56-108; M. Yaşar Kandemir, "Kırk Hadis", *DİA,* İstanbul 1997, c. XV, ss. 467-469; Abdulkadir Karahan, "Kırk Hadis-Türk Edebiyatı", *DİA,* İstanbul 1997, c. XV, ss. 470-473.

500 Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 152.

501 Aynı yer.

aldığını söyler.[502] Ranchâ, söz konusu esere ulaşamadığını, aynı eserin Tepende baskısı üçüncü defterinde, Çerhî'nin manzumelerine yer verilmediğini belirtir.

Çerhî'nin, *Heft İklîm*'de zikredilen rubâîsi şöyledir:

تا در طلب كوهر كاني كاني

تا زنده ببوى وصل جاني جاني

في الجمله حديث مطلق از من بشنو

هر جيز در جستن اني اني[503]

c. Yakub-ı Çerhî'ye Atfedilen Eserler

Ranchâ, *Havrâiyye*'ye yazdığı önsözün dipnotunda, Çerhî'nin eserleri arasında Kur'an'ın Tacikçe bir mealinden de bahseder.[504] Ayrıca Hindistan'da basılmış tefsiri yanında, başlı başına Fatiha Sûresi tefsiri de Çerhî'ye atfedilen eserler arasındadır.[505]

---

502 Abdurresül Hayyâmpûr, *Ferheng-i Suhanverân,* Şirket-i Sehâmî, Tebriz 1961, s. 658; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. XIX-XX.

503 *Mânâdan ibaret mücevher peşinde koşup da*

Dirilik kokusunu içine çekerek canlar cânına kavuşana dek

Kendini bilme yolunda her şeye ulaşmak için

Velhasıl sözün özünü benden dinle.

Râzî, *Heft İklim*, s. 334.

504 Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî", *Dâniş,* c. I, sayı 1, s. 45.

505 Dernika, *et-Tarîkatu'n-Nakşbendiyye*, s. 170. Bunun dışında Çerhî'ye atfedilip de aslında ona ait olmayan eserler de vardır ki şunlardır: *Revâyıh*; Said Nefîsî tarafından Ya'kub-ı Çerhî'ye atfedilen bu eser, Molla Yakub b. Hasan Sarfî Keşmirî (öl. 1003/1595) tarafından 976/1568'da yazılmıştır. *Risâle der Bâre-i Eshâb ve Alâmât-ı Kıyamet*: Ranchâ, *Dâniş* dergisinde yayımlanan makalesinin dipnotunda, Çerhî'nin böyle bir yazma eseri olduğunu ileri sürmektedir. Bu eser, konu ve başlık itibariyle karşılaştırıldığında Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde *Risâle der Menâkıb ve Akâid* adıyla kaydedilen eserle benzerlik arzetmektedir. Yakub-ı Çerhî adına kayıtlara geçen bu risâleyi de Burhân-ı Miskîn yazmış olmalıdır. Nefîsî, *Tarih-i Nazm u Neşr*, c. I, s. 265; Ranchâ, "Mukaddime",, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXIII-XXIV; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* ss. 152-153.

İKİNCİ BÖLÜM

YAKUB-İ ÇERHÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Çalışmamızın bundan önceki bölümlerinde IX/XV. asırda Orta Asya'da tasavvufî hayatı, Yakub-ı Çerhî'nin içinde bulunduğu ortamı, yaşantısını, dînî ilmî yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Çerhî'nin bu ilim dalları içerisinde en yetkili olduğu saha şüphesiz ki tasavvuftur.

Bu meyanda, Çerhî'nin tasavvufî kavramlara yaklaşımını, bizzat yaşadığı tecrübeler ve getirdiği tanımlardan hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Yakub-ı Çerhî'nin tasavvufî görüşlerine geçmeden önce, bizzat tasavvuf ve gayesi hakkında neler söylediğine kısaca değinelim.

A. TASAVVUF

İnsan hayatını konu edinen tüm prensipler, varlığı anlamlandırma çabasının ve hakikat arayışının insanla birlikte doğduğu hususunda birleşmektedir. Bu köklü eğilim, insan varoluşunun ayrılmaz bir yönünü teşkil ederken, insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik durumundadır. İnsanoğlu, anlamlandırma arayışıyla kimi zaman felsefeye, kimi zaman sanata, kimi zaman metafiziğe, dine hattâ ateizme yönelmiştir.[506] Tasavvuf da insanın varlığı anlamlandırmasında ona çözüm önerileri sunan bir sistemdir.[507]

Çerhî, insanın anlam arayışının bir tezahürü olarak değerlendirdiği tasavvufu mukaddes âleme erişmek, insanlığın fânî makamından kurtulmak, yüce şühûda, bekâ makamına erip ezelî devleti bulmak suretiyle iki cihanda saadete nail olmak şeklinde tanımlarken[508] tasavvuf kelimesinin etimolojik yapısına temas etmez.[509]

---

506 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din,* İnsan Yay., İst. 2002, s. 7, 20, 29.

507 Genel adıyla mistisizmin, insan fıtratının bir özelliği olması hasebiyle hemen bütün çağlarda ve dinlerde bir karşılığı bulunmakta olup bunun İslam'daki yansıması tasavvuftur. Mistisizm bu konumuyla Hindistan'da, eski Mısır'da, Yunan'da, Musevîlik'te, Hıristiyanlık'ta farklı boyutlarda ele alınmıştır. Mistisizmin bu din ve düşüncedeki tezahürleri hakkında genel bilgi için bk. Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* ss. 19-190; Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* çev. Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990, ss. 126-127.

508 Çerhî, *Neynâme,* s. 156.

Tasavvufun gayesi, ayrılıktan sonra Gerçek Sevgiliye ulaşmak, Hakk'ı bulmak ve kişinin dünya-ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Belirtilen hedeflere ulaşmada en etkili yol seyr ü sulûktur.[510] Ney'in, kamışlıktan ayrılmanın verdiği hüzünle inlediği düşüncesinden hareketle yapılan bu yaklaşıma göre ruh da geldiği yerin özlemini duymaktadır.[511]

Çerhî, genel anlamda tasavvufu ve gayesini izah ederken, onun felsefî ekollerden ayrılan yönüne, başka bir ifadeyle tasavvufun kurumları konumundaki tarikatlara da işaret etmektedir. Zira seyr ü sülûkta uygulanan kaide ve kurallar, sadece düşünce boyutuyla sınırlı kalmayıp yaşama da geçirilmektedir ki, tarikatların bünyesinde uzun bir zaman sürecinde şekillenmiştir.[512]

Tasavvufun konusuna gelince, kişide yerilen sıfatların giderilmesi ve övgüye değer vasıfların kazanılması, başka bir ifadeyle zînetlenme ve tecellîdir. Zira her iki mânâ, esas gâye olan kemâle ermeyi ve itminânı sağlayacaktır.[513]

Sonuç olarak tasavvuf, kişinin kendini gerçekleştirme[514] sürecinde, belirli bir metot çerçevesinde bireye yol gösteren sistemdir. Bu şekilde insan-ı kâmil

---

509 Tasavvuf kelimesinin ehl-i suffe, saff-ı evvel, Benû Sûfa, sufâne, safâ, gibi kelimelerden türediğine dair iddialar bulunmakla birlikte uygun görülen ve kabul edilen görüş, bu mesleki benimseyenlerin genelde yünden elbise giymeleri hasebiyle "*yün*" anlamındaği *sûf* kelimesinden türediği şeklindedir. Tasavvuf tarihinde bu ismi alan ilk kişi Kûfeli Ebû Haşim (öl. 160/777)'dir. Kuşeyrî, *Risâle,* 279-280; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi,* AÜİF Yay., Ankara 1991, s. 5; Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* ss. 215.

510 Çerhî, *Neynâme,* ss. 144, 167.

511 Bu tarz yaklaşıma eski Yunan'da da rastlamaktayız. Platon, "*ruhun ideal durumu bedensiz varolmasıdır ki, bu varoluş tarzında ruh, beden hapishanesinden kurtulduğu için zaman üstü ve mutlak gerçekliklerde ebedî olarak yaşayacaktır*" demektedir. Jerome A. Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi,* çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991, s. 15.

512 Tasavvufî ekoller de kültürün bir öğesi olup bireyin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği sürece varolmuştur. Bu noktada Psikoloji bilimi, doyum verici olduğu sürece alışkanlıkların devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 102-103.

513 Çerhî, *age,* ss. 144-145.

514 Çerhî'nin kemâle erme süreci olarak nitelendirdiği seyr ü sülûk, günümüzde varoluşçu felsefenin fikir yapısından etkilenen ve Hümanist Psikoloji tarafından kavramsal bir çerçeve halinde insan davranışının temel güdüsü ve arzusu olarak sunulan *kendini gerçekleştirme* tanımıyla birebir uyuşmaz. Psikolojide kendini gerçekleştirme, bireyin kişilik yapısında var olan potansiyel imkanların gerçeklik kazanmasıyla ortaya çıkan kişisel açılım şeklinde tanımlanmaktadır. Buna benzer bir diğer ifade ise *bireyleşme* olup kavram halinde ilk olarak C. Gustave Jung tarafından kullanmıştır. Jung bu kavramla, Freud'un bilinç altı dürtülerine ağırlık veren, hayatın amacını ve hedefini ihmal eden görüşüne karşılık vermektedir. Jung'a göre biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlar, özellikle gençlik yıllarında daha fazla önem

mertebesine ulaşan birey, gerçek mânâda Allah'ın halifesi olma vasfına erecektir. Böylesi bir seviyeye ulaşmak ise kötü sıfatların giderilip güzel vasıfların kazanılmasıyla mümkündür.

B. SEYR Ü SÜLÛKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

Çalışmamızın bu kısmında Çerhî'nin, tasavvufun belli metot ve uygulamalarla hayata geçirilmesi olan seyr ü sülûk ve sülûkun unsurları konumundaki mürşit, mürit ve ilişkileri gibi hususlara yaklaşımını ele alacağız.

1. Seyr ü Sülûk

İnsanın kişisel ilgi ve ümitleri, yaşantısını değerli kılmaya yönelik fıtrî bir olgudur. Nefsini adamanın, sadakatin ve manevî teslimiyetin her çeşidi, aslında hayata bir mânâ verebilecek amaçlara can havliyle sarılmaktır.[515] Din, bu ihtiyacın giderilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak dindar insanların da hayatı anlamlandırma, varoluşa katılma noktasında kendilerini bir boşluk içerisinde hissettikleri görülebilmektedir.[516] İnsan gerek zahiri gerekse bâtinî açıdan sorunların üzerine yoğunlaşmasını ve yeniden yapılanmasını sağlayıcı nitelikteki uyarıcıları dikkate almadığında ya da problemin çözümüne yöneleceğine onu görmezlikten gelerek kaçmayı seçtiğinde anlamsızlığa düşer ki, buna psikolojide "v*aroluşsal boşluk*" adı verilmektedir. Bu noktada birey, mensup olduğu dinde daha da derinleşme gibi bir çözüm yoluna da gidebilmektedir.[517] Bu durum aslında bütün dinlerin

---

kazanmaktaysa da zamanla yerini manevî doyuma imkan veren yüksek amaç ve arzulara bırakmaktadır. Jung'un *bireyleşme* kavramıyla tanımladığı bu süreçte *kendini gerçekleştirme* güdüsü merkezî bir konuma sahiptir. Jung'un, bireyin kişisel potansiyellerini keşfederek onlara işlerlik kazandırması ile Çerhî'nin, insanın halifelik vasfına layık hale gelmesi arasında benzerlik bulunmakla birlikte, psikolojide insanın kendini gerçekleştirmesi olgusuna, onun ruhsal sağlığı ve toplumla ilişkisi açısından yaklaşılmaktadır. Çerhî ise bu serüvene, kişinin kullukta derinleşmesi olarak bakar. Bir diğer fark ise, bu kavramı kullanan psikologların hemen hepsinin genellikle manevî alandan tamamen bağımsız, sadece beşerî sınırlar dahilinde insanın yücelmesi ve gelişmesi anlamında ele almalarıdır. J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler,* çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 108-109; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* ss. 48-49, 51.

515 Ericc Hoffer, *Kesin İnançlılar,* çev. Erkıl Günur, İstanbul 1993, s. 12.

516 Kişide bu boşluk hissinin oluşmasında günlük hayatta karşılaştığı problemler de etkili olabilmektedir. Örneğin günlük hayatın seyrini bozan hastalık, ölüm, korku, kaygı vb. birtakım olaylar, bireyi anlam sorunuyla yüz yüze getirebilmektedir. Bu tarz sıra dışı olaylar, hayat akışını kesintiye uğratarak anlamsızlık duygusunun gelişmesine yol açabilir. Geniş bilgi için bk. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 128.

517 Aynı eser, ss. 60-61, 130.

bünyelerinde barındırdıkları mistizmi, İslamiyet özelinde ise belli kuralları, metotları olan seyr ü sülûku açıklar mahiyettedir.

Seyr kelime olarak gezmek anlamındadır.[518] Sülûk ise yol, mekan vb. şeylere girmek, kapıdan girmek, yürümek ve gitmek gibi manaları ihtiva eder.[519] Tasavvuf ıstılahında seyr ve sülûk, sâliklerin vusûle ermede cehaletten ilme, nefislerindeki kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk'a doğru hareket etmeleridir.[520] Terkip olarak müridin bir şeyhin nezaretinde kendi irade ve azmiyle Hakk'a vuslata engel olan alâkalardan kurtulması için çıktığı manevi yolculuğudur.[521]

İnsan kendini dünya nesneleri ile özdeşleştirme alışkanlığına sahiptir. Bu durumunu devam ettirdikçe içsel durumunun bilincine varamaz. Ancak sistemli bir disiplinle içe döner. Mutlak bir sessizlik ve dinginliğe ulaşıldığında zihin özünü fark eder.[522] Bu noktada seyr ü sülûk, Çerhî'nin ifadesiyle ayrılıktan sonra gerçek sevgiliye ulaşma çabasıdır.[523] Böylece yerilmiş sıfatlar giderilip yerine övgüye değer vasıflar kazanılabilecek, neticede dünya ve ahiret saadetine ulaşılacaktır.[524] Bununla birlikte arzulanan hedefe ulaşmaya yönelik irade ile arzu ve isteğin şiddeti de amacın gerçekleşebilirliğini doğrudan etkilemektedir. İstenen kemâlâtın sağlanabilmesi, değişmeyi sağlayacak güç ve çabanın yeterli olmasına bağlıdır.[525]

İnsanın yaratılış gayesine uygun hareket etmesi, kendisindeki kötü sıfatları giderip iyi vasıflarla muttasıf hale gelmesiyle mümkündür. Bu konumuyla seyr ü sülûk, kişideki var olan güç ve çabayı kanalize etmektedir. Kul, kendini

---

518 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* İstanbul 1852, c. I, s. 907.

519 Aynı eser, c. III, s. 94.

520 Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Fünûn,* Daru sadr, Beyrut trz, c. II, s. 686; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 193; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı,* Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 276.

521 Sâfî, *Reşahât,* s. 122; Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyıh,* s. 136; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 637-638.

522 Swami Rama, "Prana Bilimi", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü,* Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 103.

523 Çerhî, *Neynâme,* s. 144.

524 Aynı eser, ss. 144, 157.

525 Hoffer, *Kesin İnançlılar*, ss. 35-36.

gerçekleştirme yolunda küçük bir adım attığında, Yaratıcısı ona daha da yakınlaşacaktır.[526]

Seyr ü sülûk esnasında karşılaşılan haller, günlük yaşama da etki etmektedir. Maslow, "*doruk deneyimler*" tabiriyle bu gibi tecrübelerin, insanlar arası ilişkilerdeki kutuplaşma ve karmaşaların aşılıp çözülmesine yardımcı olduğunu belirtir. Zira dünya, birlik ve bütünlük içinde algılanmaktadır. Böylece birey, bütünlük içinde erimekte, çatışmalardan, karşıtlıklardan ve ayrışmalardan uzaklaşmaktadır.[527]

Çerhî, seyr ü sülûktaki üslûbunu seyr ilallah ve seyr fillah kavramları çerçevesinde açıklar. Kelime olarak Allah'a seyr anlamına gelen ve kişinin Allah'ı tanıması şeklinde tanımlanan seyr ilallah kavramına[528] Çerhî, "*ayrılıktan sonra vuku bulan Sevgiliye ulaşma özlemi ve bunu giderme yolundaki çaba*" anlamını yükler.[529]

Buna göre seyr ilallah, sülûkta ilk merhale olup kişinin, özünden ayrı olduğunun farkına varmasıdır. Sâlikin bu özlemi giderme yolundaki çabasının tezahürlerinden biri, Çerhî'nin Ahrâr'a telkin ettiği seyr ü sülûktaki zikir usûlüdür. "*Ancak siz isterseniz talebelerinizi cezbe ile de yetiştirebilirsiniz.*"[530] İfadesini kullanması, Çerhî'nin, müritlerin eğitiminde seyr i enfüsîden ziyade, seyr-i âfâkîyi[531] tercih ettiğini göstermektedir.

Onun bu yaklaşımı psikolojideki *güdülenme* kavramını anımsatmaktadır. Ancak bu yeme, içme, açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik güdülenmelerden farklı tarzdadır. Birey, özüne ulaşma gibi bir güdüyle harekete geçmekte, başka bir ifadeyle oluşa katılmaktadır.[532]

---

526 Çerhî, *Neynâme,* s. 157.

527 Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996, ss. 81-82.

528 Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, ss. 661-662.

529 Çerhî, *age,* s. 145.

530 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b; Safî, *Reşahât,* ss. 353-354; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

531 *Seyr-i âfâkî* ve *seyr-i enfüsî*, *seyr ilallah*ın türleri olup, ilkine *sülûk* adı verilir. *Seyr-i enfüsî*ye ise *cezbe* denmektedir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 637.

532 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 623-627; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 141; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 235-237; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 128.

Seyr ilallahtan sonraki aşama, Allah'ta seyr anlamına gelen ve her iki cihanda da nihayeti olmayan seyr fillahtır.[533] Bu yolda ulaşılabilecek en yüce makam Hz. Peygamber (s.)'e ait olan *Makâm-ı Mahmûd*'dur. Allah'ın dostluğuna erebilen kişinin makamı da kendi liyakatine göredir. Bu noktada Hz. Ebu Bekr'in özel bir konumu vardır. Allah (c.) ona özel bir tecellide bulunmuştur.[534]

Çerhî bir yandan seyr fillahın, her iki cihanda da nihayetinin olmadığını belirtirken, diğer yandan da varılabilecek en uç nokta olduğunu belirtmektedir. İfadeler tezat teşkil ediyor gibi görünmekle birlikte böylesi bir tenâkuz, kanaatimizce seyr ü sülûk doğrusal bir çizgi şeklinde algılandığında söz konusudur. Halbuki seyr ü sülûk, Kur'an'ın hayata aktarılmasına yönelik bir ameliyedir. Bu noktada Hz. Aişe'nin de belirttiği üzere Kur'an'ı en iyi şekilde yaşayan kişi Hz. Peygamber (s.)'dir.[535]

Seyr ü sülûku bir yaşam tarzı olarak kabul eden Çerhî, kişinin bu yoldaki azmi kadar, zahirî yönüne de önem verir. Buna göre sâlik, helal lokma yemedikçe maksadı hasıl olmayacaktır. "*Ey insanlar! Mallarınızı aranızda bâtılla (haksızlıkla) yemeyin!*"[536] Âyetini nakleden Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*İbadet on kısımdır. Bunun dokuzu susmak, biri helal lokma talebidir.*"[537] Hadisini de bu çerçevede değerlendirir. Bu, Allah'ın nehyettiği bir şeye azamî ölçüde riâyetin yanında, zahir bâtın dengesinin de bir gereğidir. Zira haram lokma ile beslenen vücudun neticeye ulaşması mümkün değildir. Çerhî'nin işaret ettiği gıda ve maneviyat arasındaki ilişkinin doğu düşüncesinde de önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.[538]

---

533 Çerhî, *Neynâme,* s. 155; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 22a, 156a.

534 Çerhî, *age,* s. 172; Çerhî, *age,* vr. 156a.

535 "*Hz. Peygamber'in ahlâkı nasıldı?*" şeklinde Hz. Aişe'ye sorulan soruya Hz. Aişe (r.a.) "*Siz Kur'an okumuyor musunuz? Onun ahlâkı Kur'an ahlâkıydı*" cevabını vermiştir. Müslim, Salâtu'l-musâfirîn 18, hno: 139; Ebu Davud Süleyman ibm el-Eş'as, *Sünen-i Ebî Davud,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tatavvu', 26, hno: 1346.

536 en-Nisâ, 4/29.

537 Ebu Şuca Şiruye b. Şehredar ed-Deylemî, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Kitabi'l-Muharrec*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî Yay., Beyrut 1987, c. III, s. 107, hno: 4062.

538 Bu konuda Çin'de yaygın olan Yin ve Yang düşüncesi, hastalıkların ruhsal dengesizlerin bir sonucu olduğu fikrinden hareket eder. Ruhun beden üzerindeki etkisine önem vermesi açısından dikkat çekici olan bu düşünceye göre, maddî ve manevî açıdan temiz gıdalarla ruhun dengesinin sağlanıp hastalığın iyileşeceği ileri sürülmektedir. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde büyük perhiz süresince et yemekten uzak durulması da, gıdanın fizyoloji ve ruh üzerindeki etkisinden hareketle yapıla gelen bir uygulamadır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s.

Seyr ü sülûk, sebatı ve sistemli bir çabayı zorunlu kılmaktadır. Bu yolda sâlik, öncelikle geceleri kalkıp kendisiyle baş başa kalmalıdır. Ardından Kur'an tilaveti ve zikirle meşgul olmalı, O'na tevekkülle, mâsivâullahı kalpten nefyetmeli ve kâinâtın yaratılış sebepleri üzerinde düşünmelidir. Bunların neticesinde yüce bir makam olan sabra ulaşacaktır.[539]

Teheccüde kalkıştaki bu ilk uygulamalar, vird için de bir hazırlıktır. Bu şekilde sâlik, gece karanlığında kabirdeki yalnızlığı hissedecek, kainatın yaratılışını ve bütünlüğünü düşünüp kainata nispetle kendi acizliğini fark edecektir. Mahviyet içerisinde Hakk'ın yüceliğini kavradığında tevekkül ve sabır kabiliyeti gelişecektir.[540] Böylesi bir bâtinî hazırlık sonrası, sıra tevbeye gelmektedir. Kötü sıfatların terki, güzel vasıfların kazanılması yani tezkiye-i nefs onu takip etmektedir. İkinci aşama sırasıyla zikr-i lisânî, zikr-i kalbî, zikr-i rûhî, zikr-i sırrîye müdavemettir. Bunların neticesinde de müşahedeye ulaşılmaktadır.[541] Çerhî'nin tarif ettiği zahirî ve bâtinî hazırlık, şeyhin sâlike telkin ettiği zikri îfâ için bir hazırlık aşamasıdır. Ancak zikir de bir amaç değil, kişiyi Hakk'a ulaştıracak bir araçtır.

Çerhî'nin seyr ü sülûk anlayışında dikkat çeken bir diğer yön Melâmetîliktir.[542] Ona göre seyr ü sülûkta melâmet yükünü yüklenen neticede afiyet bulur.[543] Melâmet sahibi kişi, başkalarının kınamasından korkmayıp[544] yalnızca

161; Martin Palmer, *Yin ve Yang,* çev. Nafiz Güder, Dharma Yay., İstanbul 2000, ss. 102-104.

539 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 78a.

540 Bireyin, kendisine ve kainata başka bir ifadeyle mikrokosmos ile makrokosmosa yönelip aradaki ilişkiyi keşfe çıkması yolundaki bu egzersizlere Fromm da dikkat çekmiş, gözlemlediği psikolojik etkileri aktarmıştır. Buna göre birey, söz konusu egzersizlere samimi bir şekilde yöneldiğinde kendini müşahede etmesi, savunma halini hafifletip hırslarını azaltması ve kendi başına hareket etme cesaretinin artması gibi durumlar tespit edilmiştir. Erich Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması,* çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1998, ss. 171-172.

541 Çerhî, *age,* vr. 143b; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 40b.

542 Melâmetî yön Nakşbendîlik'te de kendini göstermektedir. Keramet üzerinde durulmaması, semâ ve müziğe yer verilmemesi, sohbetin inzivaya tercih edilmesi, kendisini fark ettirecek giysilerin giyilmemesi gibi hususlar, Nişabur merkezli Melâmetîlikle uyuşmaktadır. Bu sebeple Bahâeddin Nakşbend'in resmiyette olmasa bile Melâmetî ekolün izlerini taşıdığı da ileri sürülmektedir. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 242; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 196a; Algar, "Nakshband", *EI*, c. VII, s. 934; Foltz, "The Central Asian Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies*, 7: 2, s. 230; Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, s. 58; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 221.

543 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 78b.

Allah'ı esas alması dolayısıyla zor bir işe kalkışmaktadır. Zira sadece O'nun rızasını düşünmekte ve tavırlarında insanların alışkanlıklarına zıt düşen bir takım uygulamalara girişebilmektedir. Bu durumda halkın tepkisiyle karşılaşılabilir. Sâlikin, halkın muhabbet ve düşmanlığını Hakk'tan bilmesi de sülûkun bir öğesidir.[545] Ayrıca halkın itiraz ve özrüne kulak asmamak Allah'ın el-Mu'min isminin bir tezahürüdür.[546]

Netice itibariyle Çerhî'nin düşünce sisteminde seyr ü sülûk, kişinin kullukta derinleşmesi ya da kendini gerçekleştirmesi serüveninde ona yol gösterici mahiyettedir. Bunun belli kural ve kaideleri olup sonuca ulaşmada söz konusu kurallara uymak önem arz eder. Çerhî, seyr ü sülûkun mahiyeti konusunda seyr ilallah ve nihayeti olmayan seyr fillah kavramlarına değinir. Seyr-i âfâkîyi sisteminin temeline oturtmakla birlikte seyr-i enfüsîye de cevaz verir. Seyr ü sülûk, sadece bâtını ilgilendiren bir husus olmayıp zahiri yönü, gündelik yaşamı başka bir ifadeyle kişinin her ânını kapsamaktadır.

Sâlik, bir mürşidin rehberliğinde hareket etmek durumundadır. Nefse ağır gelen teheccüde kalkmakta, Hz. Peygamber'in uyguladığı gibi Kur'an tilâvetiyle meşgul olmaktadır. Teheccüdün en önemli faydalarından birisi de kişin kendisini dinleyebileceği, dikkatini nefsi üzerine toplayabileceği bir an olmasıdır.[547] Sâlik, Hakk'a nispetle bir hiç olduğu şuuruna erdikten sonra yapılan hatalardan ötürü tevbeye, ardından bu arınmışlık duygusu ile letâifin[548] zikrine geçmektedir. Her gün tekrarlanan bu ameliye, masivayı kalpten çıkarmakta ve böylece Allah'a yönelerek nihayetinde müşahedeye ermektedir.[549]

---

544 Çerhî'nin bu yaklaşımı, Hücvirî'nin "*sâlikin, halkın kınamasından korkmamasıdır*" şeklindeki Melâmetîlik tanımıyla benzerlik arz eder. Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Kahire 1994, s. 259

545 Bk. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 141b.

546 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 19.

547 Çerhî'nin düşüncesinde teheccüd ve konumu ile ilgili olarak bk. Zikir bahsi.

548 Letâif, Arapça latîfe kelimesinin çoğulu olup ince yumuşak şey, şaka anlamına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe son derece ince bir mânâ ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, tadılarak ve yaşayarak öğrenilen bilgi anlamındadır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât,* thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz, s. 219; Osman Türer, "Latife", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 110;

549 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143b. Mâsivâyı kalpten çıkarmak suretiyle birey bilincini yeniden inşaya yönelebilecek, nesnelere bağlanmamak sûretiyle ilâhî zevki duyumsayabilecektir. Kalpten mâsivâyı çıkarmak için Yoga'da ve Hıristiyan keşişlerde dünya hayatından soyutlanma söz

Kur'an-ı Kerim'de geçen "*…temizlenen kurtuluşa ermiştir*"[550] ayeti de sülûkun öncelikle tevbe ile tezkiye-i nefse, ardından dil, kalp, ruh, sır letâifinin zikrine işaret etmektedir.[551] Müceddidiyye öncesi diğer Nakşbendî kaynaklarında pek önemli bir yeri olmayan letâif bahsine değinen Çerhî'nin, letâif ayrıntılı olarak ele alan İmam-ı Rabbânî'nin[552] öncüsü olduğu söylenebilir.

2. Mürşid ve Özellikleri

Tasavvufta üzerinde önemle durulan hususlardan biri de mürşid ve özellikleridir. Mürşid, Arapça *irşad* kelimesinin ism-i fâilidir. *Rüşd* ise insanlara maslahatlarını gösterip çıkarlarını anlatmaktır.[553] Buna göre mürşid, doğru yolu gösteren kişi demek olup tasavvuf ıstılahında yolun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, uyaran, din ve şeriatı müridin kalbine yerleştiren, kullara Allah'ı, Allah'a kulları sevdirmeye vesile olan kişi şeklinde tarif edilmiştir.[554] Dolayısıyla mürşid seyr ü sülûkun temel taşlarından olup en büyük mürşid Hz. Peygamber (s.)'dir.[555]

Çerhî, mürşidleri ve vasıflarını genişçe ele aldığı eserlerinde, onları kategorize ederken Bahâeddin Nakşbend'in şu ifadelerine yer verir: "*Önder, şu üç çeşitten biridir. Ya kâmildir, ya mukalliddir, ya da mükemmildir. Kâmil ve mükemmil olan iş bitirir.*"[556]

Kâmil ve *mükemmil* kavramlarını sistematik tarzda ele alan Çerhî öncelikle bunları açıklar. Mürşid, bu yolun zorluklarını aşarak kemal mertebesine ulaşmıştır. Böylece Allah'ın sıfatlarını yansıtır hale gelmiştir. Ancak bunun kadar önemli bir

---

konusu iken, tasavvufta gündelik yaşamda yasaklamalara gitmek yerine niceliğe bağlanmamak vurgulanır. Bir karşılaştırma yapıldığında tasavvuftaki uygulamanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira Hıristiyanlık'taki gibi zevkleri sona erdirmeye yönelik durum, fizyolojik olarak mümkünse de bu nesnelere istek duyma, fanteziler kurma gibi durumlar, kişinin fizyolojik açıdan feragatini boşa çıkaracaktır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 161.

550 el-A'lâ, 87/14.

551 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143b-144a.

552 Bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* s. 308; Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 143.

553 Süleyman Uludağ, *İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyetleri,* İrfan Yay., İstanbul 1975, s. 12.

554 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 238; Enver Fuad Ebu Hazzam, *Mu'cemu'l-Mustalâhâti's-Sufiyye,* thk. George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993, s. 161; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 527.

555 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 33.

556 Çerhî, *Neynâme,* s. 166.

diğer husus, *mükemmil*lik, yani diğer insanların da kemalât yolunda ilerlemesinde onlara rehberlik edebilme yeteneğidir. Dolayısıyla, *kâmil* ve *mükemmil* bir şeyhin zikir telkini daha tesirli olacaktır. Bahâeddin Nakşbend'in ifadesiyle böyle bir insan, "*Eğer isterse, tek bir cezbeyle şehrin halkını hakîkat âlemine ulaştırır.*"[557]

Çerhî'nin mürşid tanımlamasıyla hümanist psikolojinin önde gelen isimlerinden Victor Frankl'ın *kendini aşma* kavramı benzerlik arz etmektedir. Kendini aşma, hiçbir zaman insanın kendi sınırları içerisinde kapalı kalmamasıdır. *Kâmil ü mükemmil* kişi, insan olmanın yüklediği sorumluluğun bilincindedir. Kendi benliğini aşarak onu ikinci planda tutmuş ve insanların kemâlât arayışında rehber olmuştur. Bu tarz bir insan aynı zamanda kendi arzu ve isteklerine mesafe koyduğu için Frankl bunu, *kendine mesafe koyma* şeklinde kavramlaştırmıştır. Zira insan, benliğinden sıyrılmaksızın kendi ötesine aşamaz.[558]

Çerhî'nin *kâmil* ve *mükemmil* için farklı tabirler de kullandığı görülmektedir. Buna göre *kâmil ü mükemmil* mürşid, *nûrânî*[559] ve *nurbahş*[560]tır. Yani kendisi doğru yolu bulup ulaştığı bu hakikate başkaları için rehberlik edebilen kişidir.

Diğer insanları da yetiştirebilme kabiliyeti şeklinde tanımlanan *mükemmil*lik ya da *nurbahş*lık, gelişim psikolojisi açısından bakıldığında da olgunluğun işaretleri arasında sayılmaktadır. Bu tür insanlar kişisel güçlerinin ne olduğunun bilincindedirler. Durağan olmayıp sürekli değişim ve yeniden uyum gösterir, kendilerini sürekli yenilerler.[561]

Ancak mürşid, kemal vasfını taşımakla birlikte *mükemmil* olmayabilir. Çerhî, bunun için *mukallid* ifadesini kullanır. *Kâmil ü mukallid* şeyh, *nûrânî* olan ama

---

557 Çerhî, *Neynâme,* ss. 157-158.

558 Frankl, bu kavramları ele alırken, kendini aşmış insanların diğer insanlara rehberlik noktasından ziyade kişisel bazda konuya yaklaşır. Bu, *kendine aşma* kavramına ruhsal sağlık açısından yaklaşımının tabiî bir sonucudur. Frankl'ın bu konudaki yaklaşımları için bk. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 52.

559 *Nûrânî*, kelime olarak aydınlığa ermiş, ışıklı anlamında Farsça bir kelimedir. Bk. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe,* Birim Yay., İstanbul 1998, s. 664.

560 *Nurbahş*, ışık veren anlamında Farsça bir kelimedir. Bk. Kanar, aynı yer.

561 Gelişim Psikolojisi; Bireylerin yaşam boyunca geçirdiği değişimlerin tasviri ve açıklanmasıyla, bireyler arasındaki değişim, benzerlik ve farklılıklarla uğraşan bir modern psikoloji dalıdır. İnsandaki gelişimin yaşam boyu sürmesi, bu hareketin temel argümanlarından biridir. Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi,* İmge Kitabevi, Ankara 1995, ss. 18-19, 87.

*nurbahş*lık vasfı bulunmayan kişidir. *Kâmil* ve *mukallid* tarafından telkin edilen zikrin daha öncekine göre pek tesiri olmamakla birlikte böylesi bir mürşidden terbiye gören müridde de ümit vardır. Dolayısıyla seyr ü sülûkta mürşid açısından tam anlamıyla fayda, biraz önce de belirtildiği üzere, *kâmil ü mükemmil* şeyhten sağlanır ki bunların da sayısı azdır.[562]

Çerhî'nin, bir kimseye icazet verilmesi için, o kimsede *mükemmil*liğin zorunlu olmamasının bir örneği kendisidir.[563] *Mükemmil*lik vasfına haiz olmadan önce Bahâeddin Nakşbend ona icazet vermiş, vefatından sonra da Alâeddin Attâr'ın sohbetlerine devam etmesini kendisine işaret etmişti.[564] Buna göre *mükemmil*lik vasfı, icâzet sonrası kazanılabilmekte olup şeyh, müridlerini yetiştirirken mürid de bir anlamda şeyhi yetiştirmektedir. Bu durum, tasavvufta şeyh olmanın temel taşlarından olup karşılıklı etkileşimin de bir tezahürüdür.

Mürşidde bulunması gereken özellikler arasında, bir kuş terbiyecisi gibi müridin istidat ve kabiliyetini bilmek de vardır. Zira o, kuşa ne kadar ve neyi yedireceğini iyi bilmektedir.[565] Müride verilecek vird ve diğer uygulamalar, müridin kabiliyeti göz önünde bulundurulmadan telkin edilirse bunun müride zararı da olabilir. Kuş terbiyecisi gibi mürşid de, müridini mânen beslemeli, uçamayacağı mesafelere göndermemelidir.

Çerhî, nübüvvet ile irşada salâhiyet arasında benzerlik olduğunu ileri sürer. Allah'ın celâl ve cemâl sıfatları nebîlerde tezahür etmiş olup söz konusu durum mürşidde de bulunması gereken vasıflar arasındadır. Mürşid, müridi terbiye edebilmek için her iki sıfata da muhtaçtır. Böylece müriddeki cemâli celâle, celâli cemâle dönüştürebilecektir.

İnsanoğlu yaratılışı gereği celâl ve cemâl vasıflarını taşımaktadır. Ancak, bu vasıflar insanlarda genelde dengeli bir tarzda değildir. Ya cemâl ağır basmaktadır ya

---

562 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 24; Çerhî, *Tefsir*, vr. 70a

563 İmam-ı Rabbânî, kemal derecesine ermeden bazı müridlere tarikat talimi için icazet vermenin tarikat meşayıhının adeti olduğunu belirtir. Bu durum, Yakub-ı Çerhî için de geçerlidir. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno: 119. Geniş bilgi için bk. Birinci Bölüm, Hilafeti ve Tarikat Silsilesi.

564 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 436-437; Mir Abdulevvel, *Mesmûât,* s. 43; İmam-ı Rabbânî, *age,* mno: 119.

565 Çerhî, *Neynâme,* s. 181.

da celâl… Mürşid, kendinde sağladığı bu dengeyi, seyr ü sülûktaki usûller çerçevesinde müridinde de gerçekleştirebilecektir. Konuyla ilgili Alâeddin Attâr; "*Şayet cemâli olmasaydı, celâli cihanı yakardı. Celâli olmasaydı bu sefer cihanı cemâl nuruyla yakardı*" demektedir.[566]

Mürşidde bulunması gereken bir diğer vasıf ise ilhâm-ı ilâhî'dir. Hakîkî şeyh, Musa (a.) ve Hızır (a.) da olduğu gibi ilhâm-ı ilâhî ile konuşmaktadır.[567] Zirâ mürşid, manevî miracı[568] gerçekleştirmiş, ulaştığı hakikatleri insanlara aktarma, kalbi kötü sıfatlardan temizleyip, övgüye değer sıfatlarla süslenme, zahiri ve bâtinî temizliği ortaya çıkarma hususunda vazifelendirilmiştir.[569]

Bahâeddin Nakşbend'in Çerhî'yi müridliğe kabulü esnasındaki sözleri,[570] şeyh ile mürid arasındaki ilişkinin Hz. Peygamber ile Zeyd b. Harise arasındaki manevi evlat ilişkisine benzetilmesi,[571] ayrıca Çerhî'nin Hâcegân'ın vasıfları hususunda Ahrâr'a söylediği şu sözler mürşiddeki ilâhî yön anlayışının bir tezahürüdür:

"*Hâcegân ailesinin halifeleri, aslen tayin edilmiştir; Ama resmiyette muhakkıktır. Murat ve maksatlardan her ne isterlerse ona sahip olurlar. Kendilerine yapılan iyiliği unutmazlar. Gayret ve çabaları olgunluk içerisindedir. Her kime himmet ederlerse hatırlatmayı hoş görmemeleri sebebiyle ondan bir karşılık beklemezler*".[572]

Mürşidin bu konumuyla sosyal hayatta da etkin olması doğaldır. Zira kendini gerçekleştiren insanların her dönemde toplumun geliştiricileri, ıslahatçıları ve zulme

---

566 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 26; Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 34.

567 Çerhî, *Neynâme,* ss. 161.

568 Miraç yani yükseliş, kişinin kendi âleminden bir başka âleme ya da yeryüzü âleminden doğa üstü âleme çıkıştır. Ancak tasavvufta kastedilen manevî miraç, içe doğru yükseliş tarzında sâlikin kendini tanıması, iç âlemini kavraması, kendi ruhundaki semâvî derinlikleri, ilâhî âlemleri ve varlıkları keşfetmesiyledir. Ş. Gündüz, Y. Ünal, E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri,* Vadi Yay., Ankara 1996, s. 19.

569 Çerhî, *age,* s. 165. Burada dikkat çekici husus, insanlara tebliğin manevî miracın maksadı olmayıp kişinin kemâlât yolunda ilerlemesinin neticesi olmasıdır. Gündüz, *age*, ss. 27-28.

570 Müridi olma arzusuyla Bahâeddin Nakşbend'in yanına vardığında şeyhi ona şöyle demiştir: "*Bizler memuruz, kendi kendimize sizi kabul edemeyiz. Bu gece bakalım ne işaret gelecek. Şayet kabul ederlerse, biz de kabul ederiz.*" Çerhî, *Risale-i Ünsiyye*, s. 12.

571 Aynı eser, s. 14.

572 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 49a.

karşı çıkanları olmaları tarihi bir vakıadır.[573] Mürşid, kemalât yolunda ilerlemeye, hayatta olduğu müddetçe kendisine tevdî edilen irşad ve ıslah vazifesine devam etmelidir. Çerhî'nin yaşantısında bunun tezahürleri eser te'lifi, sohbet halkası oluşturulması, yetiştirilen şahsiyetlerin başkalarını irşadla görevlendirilmesi, yüz yüze görüşülemeyenlere ise en azından mektuplarla ulaşılmaya çalışılması şeklindeki uygulamalarla görülmektedir.[574]

Mürşidin özellikleri hususunda, üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise irşada ehliyet ile ricalu'l-gayb arasındaki ilişkidir. Çerhî, bu iki hususu birbirinden ayırmaktadır.

Kâmil ü mükemmil ya da en azından *kâmil* insana da icazet verilebilir. İrşada ehliyet için, muhakkak ricâlden olmak gerekmediği gibi ricalden olup da irşada izin verilmeyenler de vardır.[575] Bununla birlikte kutupluk gibi bir vasıf, *kâmil* ve *mükemmil* bir mürşidde bulunursa, irşâda salâhiyette en efdal kişi demektir. Çerhî, bu vasıftaki kimse için *kutbu'l-irşâd*[576] tabirini kullanır.

Kutbu'l-irşâd, sâlike yol gösterir. Beşerî bağları ilâhî nazarla uzaklaştırır. Zira "*Mü'minin ferasetinden sakınınız. Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar*"[577] hadisinde de

---

573 Maslow, *Doruk Deneyimler,* s. 20.

574 Mürşidin müridlerine mektuplarla ulaşması geleneği tasavvufta yaygın bir şekilde uygulana gelmiştir. Bunlardan bir araya getirilmeyip dağınık halde olanlar, Yakub-ı Çerhî örneğinde gördüğümüz gibi genelde kaybolup giderken, iki kapak arasında bir araya getirilenler de bulunmaktadır. Bu gibi mektûbât türü eserler tasavvuf tarihinde menâkıb, tezkire ve tabakât türü biyografik çalışmaların yanı sıra tasavvufun genel sistemini doğrudan ve teorik-pratik ikilemeyle anlatması hasebiyle önemli bir konuma sahip olmanın yanında sayıları bir hayli kabarıktır. Örneğin Abdulkadir-i Geylânî'nin (öl. 561/1166), İmam-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624), Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (öl. 1038/1628), Muhammed Masum'un (öl. 1098/1687), İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725); Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin, (öl. 1242/1826) bu türden mektûbâtı vardır. Bkz. J. G. J. ter Haar, "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sihrindî", *Manuscripts of the Middle East,* Leiden 1988, sayı 3, ss. 41-43; Abu Bakr Sıddıque, "Mektûbât imâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies,* İslamabad 1989, c. XXVIII, sayı 2, ss. 139-157; Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sihrindî", *Muslim World,* Leicester 1992, c. XII, no: 2, ss. 65-70; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî,* ss. 130-171; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî,* ss. 115-116; Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadoluda Hâlidîlik,* Kitabevi Yay., İstanbul 2000, ss. 106-107; Ethem Cebecioğlu, "Klasiklerimiz/VIII: el-Mektûbât", *Tasavvuf,* Temmuz-Aralık, sayı 9, ss. 369-383.

575 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 24.

576 Çerhî, *Neynâme,* s. 168.

577 Tirmizi, Tefsir, 15 hno: 3127.

belirtildiği üzere, Allah'ın nuruyla bakmaktadır. Mâsivâyı müridin kalbinden nefyeder. Neticede sâlik, ağyarla dostluktan temizlenir.[578]

Sonuç olarak Çerhî'ye göre mürşidin farklı kategorilere ayrıldığı görülmektedir. *Kâmil ü mükemmil* mürşid gibi *kâmil* ü *mukallid* mürşid de olabilir. Ancak efdal olanı ilkidir. Allah'ın sıfatlarını yansıtan mürşidde ilâhî bir yön bulunmaktadır. Şeyhin irşad faaliyeti, onun bu vazifeye tayiniyledir. Bu konumdaki bir mürşid, müridin istidat ve kabiliyetini bilmekte, sâliki ona göre eğitmektedir.

Böylesi bir eğitimi bireyin rehber olmadan gerçekleştirmeye çalışması pek mümkün olmadığı gibi bir takım mahzurları da bulunmaktadır. Dolayısıyla mürşid, sülûk yolunda sistemin temel taşlarından biridir.

3. Mürşide Olan İhtiyaç

Tasavvuf, insana özgü diğer alanlardan daha özel ve aşkın bir tecrübedir. Bu yolda bir rehbere başvurulması, bu konuda başarıya ulaşma bakımından önem arz etmektedir.[579]

Seyr ü sülûka yönelen müridin, bir rehber gözetiminde yol alması tasavvufta önem verilen hususlardandır. Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkâk'ın "*Kendi kendine yetişen ağaçlar yaprak açarlar, ama meyve vermedikleri için onlardan istifade edilmez.*" Sözünü naklettikten sonra bir üstattan terbiye görmeyen müridden bir şey elde edilmeyeceğini belirtir.[580] Hemedânî, müridin tek başına on senede alamayacağı yolu pîr ile bir senede alabileceğini söylerken[581] tasavvufî anlamdaki mücahede için mürşidin zorunluluğuna vurgu yapar.[582]

Çerhî, mürşidin lüzumunu aşağıdaki beyte yaptığı şerh çerçevesinde değerlendirir. Beyit şöyledir;

Tebrizî'yi görüp de tek bir nazarıyla müşerref olan

Çilede harcadığı zamana ta'n eder.

---

578 Çerhî, *Neynâme*. 168.

579 Hayati Hökelekli, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürid İlişkileri ve Yunus Emre-Tapduk Emre", *Hareket,* Mart 1981, s. 36.

580 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 297.

581 Yusuf-ı Hemedânî, *Rutbetü'l-Hayât,* çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 65.

582 İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 173.

Her ne zaman ki pîr bulur, kibrît-i ahmer[583] *bulmuştur*

(Gassal elindeki meyyit gibi) kendini ona emanet eder.[584]

Mürid, herhangi bir rehber olmaksızın maneviyat yolunda ilerlemek için çile ve riyazâta, zahirî ibadete yönelse bunun elde edeceği kemalât, bir mürşidin rehberliğiyle seyr ü sülûka devam edenle kıyas bile edilemez.[585] Hakk dostu, meczûb-ı mutlak olan *kâmil ü mükemmil* şeyh, tek bir nazarıyla müridini eğitebilir.[586]

Tasavvufî eğitim, ibadetin kalitesini artırmaya, kullukta derinleşmeye yönelik bir çalışma olup bu konudaki uygulamalara bir rehberin kontrolünde gidilmemesi, kişi açısından bir takım problemlere de sebep olabilecektir. Bütünselliğe ulaşma hedefindeki Yoga çalışmalarında bile, belli teknikler kitaplardan öğrenildikten sonra ileri teknikler için uzman gözetimi önerilir. Zira öğrenci, kapasitesi ve denetleyebileceğinden fazla prana enerjisini harekete geçirebileceği için, geçerli koşullar yerine getirilmeden ileri tekniklere geçmek ruhsal açıdan kişiye zarar verebilmektedir.[587] Söz konusu durum, tıp kitaplarından bilgiler edinerek tedavi yoluna gitmeyi andırmaktadır. Hastalığın teşhisindeki usûlleri bilen bir doktorun önereceği tedavi ile tıbba dair kaynaklardan elde edilen yüzeysel bilgilerden hareketle çözüm yoluna gitmeye çalışmak kıyas bile edilemez.

Çerhî'nin burada, riyazet ve mücahedeyi ret veya inkârdan ziyade mürşid gözetiminde yapılan seyr ü sülûkla kıyaslar. Zira hakikat yolunda ilerlemede çile ve riyazet de birer vasıtadır. Çerhî konuyla ilgili *Mesnevî'*den şu beyti nakleder;

Ney, yârdan ayrılanın yoldaşıdır

Onun perdeleri bizim perdelerimizi yırttı.[588]

---

583 Metindeki *kibrit-i ahmer* ifadesiyle (kalp) simyasının üstadı olan şeyhe atıf yapılmaktadır. Nasıl kibrit-i ahmer, simyacının demiri altına çevirmede kullandığı gizemli bir madde ise şeyh de ilgi alanı olan müridin paslanmış ruhunu som altına çevirebilmektedir. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 272.

584 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26; Çerhî, *Neynâme,* s. 166.

585 Çerhî, *Neynâme,* s. 165.

586 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 77b.

587 Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 94, 97, 103.

588 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 11.

Böylesi (ulu) kimselerin bir kişiye tesiri olduğunda, tesir olunan şahıs mâsivâdan bağını koparır ve hakiki sevgiliye ulaşarak onun sıfatlarını taşır hale gelir.[589] Zira ney de kamışlıktan ayrılmıştır ve özünden ayrı kalan ruhun iniltisinden haberdardır. Halinden anlayan bir kimseyle karşılaşmak ise hicap perdelerini kaldıracaktır.

Burada, mürşidin "vesile olma"sı durumu söz konusudur. Zira esas gaye, sâlikin hakîkî sevgiliye ulaşmasıdır. Mürşid ise bu hususta rehber konumundadır. Bu sebeple mürşid, insanları Hakk'ın yoluna çağırmada farklı metotlar kullanır. "*Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücadele et!*"[590] âyetinde de belirtildiği üzere hikmet, va'z u nasihat ya da kat'î deliller sunmak da kullanılan yöntemler arasındadır.[591]

Sâlikin fenâ makamında cezbeye ulaşmasında mürşide bağlanması önemlidir. Ancak bu durum, sülûkun belli bir evresi için söz konusudur. Mürid, mürşidini taklitle tahkike erdikten sonra mürşidin vazifesi biter. Bundan sonraki tasavvufî serüveninde sâlik, kendi ayakları üzerinde durmalıdır. Ancak, şeyhi kalpten nefyetmeyip ona taalluka devam etmesi kendisini kemâlât yolundan alıkoyacaktır.[592]

Çerhî, konuyla ilgili *Mesnevî*'de geçen şu beyitlere yer verir:

Bütün maşuklar aşığa perdedir

Diri olan maşuktur, aşık ise mörde (ölü).[593]

Mürşid bir anlamda diriltícilik vasfına da sahiptir. Zira Allah'tan gafil haldeki kalp ölü demektir. Onu diriltecek olan *kâmil* ve *mükemmil* şeyhin ilâhî cezbelerle müridin kalbinde tasarrufudur.[594] Her ne kadar şeyhin tasarrufta bulunduğu düşünülse

589 Çerhî, *Neynâme,* s. 151.

590 en-Nahl, 16/125.

591 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 2.

592 Sâfî, *Reşahât,* ss. 122-123, 134.

593 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 30.

594 Tasarruf, Arapça bir işte hareket etmek, bir işin içine girip idare etmek, dönüştürmek anlamlarındadır. İnsanlara, eşyaya, çeşitli şekillerde etki edip onları idare etmektir. Allah'ın çok yakın dostlarına bahşettiği bir lütuf ve keramet olarak tanımlanan tasarruf olayında "*attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı*" (el-Enfâl 17) ayetinde buyurulduğu gibi gerçek fail Allah'tır. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. II, s. 793; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 512; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 689.

de Allah'ın sıfatlarının mazharı olması hasebiyle gerçekte tasarrufta bulunan Allah'tır.[595] Sâlik, dirilmekle ölmeyi aynı anda yaşamaktadır. Kalbi, maneviyatla dirilirken, nefsânî arzu ve istekleri Hakk'ın sevgisinde fenâ bulmakta, maşuk-ı mecâzî ölürken gerçek sevgili onun yerini almaktadır.

Seyr ü sülûkun başlangıcında mürşide taallukun nedenleri arasında, sâdıklarla birlikte olmanın kişiye kazandırdığı bir takım getiriler de vardır. Çerhî, *Mesnevî*'de geçen;

Her toplulukta ağladım

İyi ve kötü hallerin eşi oldum[596]

Beytini de bu çerçevede şerh eder. Beyitte, enbiyâ, evliyâ gibi salihlerle yoldaş olanlarla kafir, facir ve isyankarlara hemhal olanların durumuna işaret edilmektedir. Zira insan ruhu, sürekli bir yükseliş ve alçalış içerisindedir. Bireyin ruh hali, içinde bulunduğu topluma göre farklılaşabilmekte, birlikte olduğu insanlara göre kişi iyilik ya da kötülüğe meyyal olmaktadır. Dolayısıyla, kesret aleminde isyankara dost olan kişi, hakîkî sevginin feyzinden mahrum kalacaktır.[597] "*Sâdıklarla beraber olunuz*"[598] âyeti Hz. Peygamber'in "*Kişi sevdiğiyle beraberdir*"[599] hadisi bu çerçevede değerlendirilebilir.[600]

Birlikte olduğu kimselerden etkilenme, insanın yapısının gereği olup günümüz psikolojisi de bu hususa işaret etmektedir. Karakterin şekillenmesinde ergenlik önemli bir devre olmakla birlikte, insanoğlunun gelişiminde duygularının ve eğilimlerinin değişmesinde dış güçlerin tesiri, yaşamının her dönemi için geçerli bir husustur.[601]

---

595 Çerhî, *Neynâme,* s. 161.

596 Mevlânâ, *age*, c. I, s. 1.

597 Çerhî, *age,* ss. 148-149; İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta", *MÜİF Dergisi,* İstanbul 1989-1992, sayı VII-X, s. 257.

598 et-Tevbe, 9/119.

599 Tirmizî, Zühd, 50 hno: 2386.

600 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 61b, 131b; Çerhî, *Neynâme,* ss. 148-149.

601 Özellikle Batı'da aile sisteminin dağılmasının, ana-baba rollerinin ve cinsiyet rollerinin belirsizleşmesinin bir ifadesi olarak gençler bir rehberlik gereksinimi duymakta ve faydalı olup olmadığını pek mülahaza etmeden bu gereksinimi farklı yerlerden karşılamaya çalışmaktadırlar. Onur, *Gelişim Psikolojisi,* s. 139; Rita L. Atkinson v.d., *Psikolojiye Giriş,* çev. Yavuz Alogan, Arkadaş Yay., Ankara 1999*,* s. 216.

Çerhî, mürşid ile mürid arasındaki bu ilişkiyi, bülbül ve gül ile sembolize eder. Nasıl gül olmadan bülbül ötemezse, hakîkati kendisine tarif edecek, bu yolun dehlizlerinden koruyacak bir mürşidi olmadan da kişinin kemâlatta ilerlemesi zordur.[602]

Mürşide bağlanmak, sınırlı bir ömre sahip olan insanın zamanı en iyi şekilde değerlendirmesi açısından da önemlidir. Allah'tan gafil halde bir an bile geçiren kişi, o ana ömrü boyunca ulaşamaz, artık onu kaybetmiştir. Bâtını uyanık tutmak zor bir iştir. Bu noktada, mürşidin önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Zira vukûf-ı kalbî olarak da isimlendirilen bu hal, Allah'ın inayeti ve mürşidin terbiyesiyle kısa zamanda gerçekleşir. Çerhî'nin eserinde yer verdiği beyitler de bu gerçeğe ışık tutmaktadır.

Hakk'ın ve havassın inayeti olmaksızın

Melek de olsa kalbi siyahtır. [603]

Çerhî, şeyhe önemli vasıflar yüklerken bir yandan onun sınırlılığına da vurgu yapar. Mürşid, Allah'ın sıfatlarının mazharı olması dolayısıyla kendisine tevdî edilen görevi yerine getirmektedir. Ancak kâdir-i mutlak Allah'tır. Allah istemeden değil şeyh, Hz. Peygamber bile insanları hidayete erdiremez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Sen sevdiğini doğru yola iletemezsin, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir*"[604] âyeti de bu gerçeğe işaret etmektedir. Çerhî, *Mesnevî*'de geçen;

Ney gibi hem bir zehir, hem de panzehir kim gördü?

Ney gibi hem bir arkadaş, hem de müştâk kim gördü?[605]

Beytini, müridin mürşide bağlılık ve samimiyeti noktasında değerlendirirken mürşidin, hakikate ermede yegane unsur olmadığını da vurgular. Kur'an-ı Kerim'de geçen; "*Allah'ın kitabı mü'minlere şifa ve rahatlık sebebi, kafirler üzerine de azap*

---

602 Çerhî, *Neynâme,* s. 161.

603 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26.

604 el-Kasas, 28/56.

605 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 12.

sebebidir. (Allah), onunla birçoğunu saptırır ve yine onunla birçoğunu yola getirir"[606] âyeti de bu çerçevede yorumlanabilir.[607]

Konuyla ilgili Ahrâr da "*bu gün dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamama erdirdim ve din olarak size İslam'ı seçtim*"[608] âyetinden hareketle, manevî bir rehberin gözetimi olmadığında kemâlâtın sağlanamayacağı düşüncesini kabul etmez. Söz konusu âyet, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in rehberlik için yeterliliğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla şeyh, hakikate ermede yegâne unsur değildir.[609]

Benzer ifadelere Köstendilli Süleyman Şeyhî de rastlamaktayız. Kendisi, saadet sermayesini kazanmak için müntesibi bulunduğu Nakşbendiyye'yi tavsiye etmekle birlikte, ona göre tek yol bu değildir. Şeyhî konuyla ilgili şu mısraları dile getirir.

Muhteliftir mesleki ashâb-ı seyrin sûretâ,

Meşreb-i tevhîdde nefsü'l-emr güm-râh (kimse) yok.[610]

Sonuç olarak, Çerhî'nin tasavvuf anlayışında mürşid önemli bir yere sahiptir. Uzun süreli çile ve riyazetle elde edilebilecek bir noktaya, mürşidin nezaretinde çok kısa bir sürede ulaşılabilir. Zira mürşid daha önce bu yollardan geçmiş, tuzak ve engelleri görmüştür. Dolayısıyla onun yapacağı rehberlik, müridi yanlış yollara sürüklenmekten koruyacaktır.

Nakşbendîlik'te ve Çerhî'nin düşünce yapısında mürşide taallukun belli bir dönem için geçerli olduğu görülmektedir. Mâsivânın yerini öncelikle mürşid almaktadır. Böylece mürid, somut sevgiden soyuta yani hakîkî sevgiye doğru ilerleme kaydedecektir. Kişide bu kabiliyet zuhur ettiğinde mürşid de mâsivâ konumuna gelip ve kalpten çıkarılmakta, sadece Allah'a yer verilmektedir.

---

606 el-Bakara, 2/26.

607 Çerhî, *Neynâme,* s. 152.

608 el-Maide, 5/3.

609 Nizami, "The Naqshbandiyyah Order*", Islamic Spirituality,* s. 172.

610 Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, s. 119.

Ancak belirtilen bu hususlar, hakikat yolunda ilerlemek üzere seyr ü sülûka yönelenler içindir. Allah'a ulaşan yollar insanların nefesleri adedincedir ve bu haliyle tasavvuf, kemalât yolunda ilerlemede bir alternatiftir.

4. Mürid

Kelime olarak "*isteyen*" anlamına gelen mürid, tasavvuf ıstılahında hidayet nuruyla kendi kusurlarının farkına varıp kemale ulaşma arzusunda olan ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşide bağlanan kişi için kullanılır. *Mürid* ismi taşıyan kişinin, her iki cihanda da Allah'tan başka arzusu yoktur.[611]

Kelâbâzî'ye göre mürid, aslında seyr ü sülûka istendiği için murâddır.[612] Zira Allah istemedikçe kişi mürid olma arzusu duymaz. Çerhî'nin de konuya benzer tarzda muhabbet nokta-i nazarından yaklaştığı görülmektedir. Sülûk yoluna giren kişi, bunu kendi istediği için değil, Allah onu seçtiği için tasavvufa yönelmiştir. Zira Çerhî'ye göre sâlik, Hudâ'nın mahbûbudur.[613]

Gerek Çerhî'nin gerekse halifesi Ahrâr'ın tasavvufa intisap serüvenleri, onun "*mürid, aslında muraddır*" prensibinin bir tezahürü gibidir. Zira intisabı öncesi Nakşbend'e karşı duyduğu muhabbet, gördüğü rüyalar ve yaşadığı ruh hali bir anlamda kendisini bu yola sürüklemiştir. Benzer durum Ahrâr'ın Çerhî'ye intisabı için de geçerlidir.

Çerhî, *Mesnevî*'deki padişah ve cariye kıssasından hareketle sülûka girişi de izah eder. "*(O) onları sever, onlar da O'nu severler*"[614] ayetinde belirtildiği üzere, Allah'ın kullarını dost edinmesi gibi, mecazî padişah da kölesi olan cariyeyi dost edinmişti. Ancak cariyenin gönlü padişahtan başkasıyla, yani kuyumcuyla meşguldü. Bu sebeple velî, ilham-ı ilâhî ile bir tedbire başvurdu. Böylece cariyenin gönlü, padişahın aşkıyla süslenecek ve muhabbetinden nasiplenecekti. İşte mürşid-i *kâmil ü*

---

611 Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 556; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 526.

612 Ebû Bekr Muhammed b. İshak Buharî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Şam 1986, s. 139.

613 Çerhî, *Neynâme,* s. 168. Hücvirî'nin, konuya muhabbet noktasından yaklaşımı dikkat çekicidir. Muhabbette mürid ve muradın lüzumuna işaret ederek; "*Ya mürid Hakk, murad kul olur veya mürid kul, murad Hakk olur*" der. Hakk'ın mürid yani irade eden, kulun murad olması halinde, kulun varlığı Hakk'ın muradında var ve sabit olur. Bk. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi),* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 205.

614 el-Maide, 5/54.

mükemmil de kıssada geçen velî gibi ilhâm-ı ilâhî ile sadık müridin gönlünü bütün geçici bağlardan kurtarır. Böylece sâlikin gönlü, cemâlî ve celâlî müşahedenin nurlarıyla süslenir. Mürşid, sâdık müridi öncelikle mecazî aşktan, yani Allah'ın dışındakilerden temizler[615] ve kalpte sadece Allah sevgisine yer kalır.

Sonuç olarak, Allah (c.) insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmıştır. İnsan ise bu dünyanın oyun ve eğlencesine dalarak geldiği yeri unutmuştur. Ancak kendindeki "*ilâhî nefha*"nın bir nebze şuurunda olanlar, O'nun yolunda ilerleyebilmek için çareler aramaktadır. İşte bu noktada Allah (c.) onları böyle bir yöne sevk etmektedir.

Ancak murad olunan müridin seyr ü sülûktan fayda sağlaması için bir takım sorumlulukları vardır.

5. Mürşid-Mürid İlişkisi

Çerhî'nin ehemmiyet verdiği mürşid-mürid ilişkisi, aslında insanın fıtrî bir yönünü de teşkil etmektedir. Zira insan, içinde yaşadığı çevrenin, karşı karşıya geldiği insanların etkilerini az çok taşımaktadır. Ailede, okulda ve işyerinde karşılıklı olarak cereyan eden etkileşim örnekleri, ferdin davranışına yön verici bir niteliğe sahiptir. İnsanoğlunun, güvendiği şahısların davranışlarının gerçeği yansıttığına inanıp onu kendine rehber edinmesi, çocukluğundan itibaren hayatının her evresi için geçerlidir.[616]

İnsanın kendi iradesiyle bir mürşidi kendine rehber edinmesi, onun rengine bürünmeyi yani şahsiyet transferini beraberinde getirmektedir. Bahâeddin Nakşbend öncesi mürşid-mürid ilişkisine baktığımızda, kısmen öğrenci-öğretmen münasebetine benzediği görülmektedir.[617] Mürid, kendi ruhanî eğitimini tamamlamak için kendisine bir şeyh aramakta, istifade edeceğini umduğu kişinin yanında kendisine izin verildiği kadar kalmakta, sonrasında seyahatine devam etmektedir.

Bununla birlikte tam bir öğrenci-öğretmen münasebetinden de bahsedilemez. Zira tasavvuf, insana özgü diğer alanlardan daha özel ve aşkın bir tecrübedir. Bu aşkın

---

615 Çerhî, *Neynâme,* s. 170.

616 Hökelekli, "Şeyh-Mürid İlişkileri", *Hareket,* Mart 1981, s. 36.

617 Bahâeddin Nakşbend'in intisap süreciyle ilgili olarak bkz. Birinci Bölüm, Bahâeddin Nakşbend ve Nakşbendîliğin Tarihî Süreci.

tecrübe, şeyh tarafından müride öğretilmekten ziyade, müridin mürşidde gördüğü kemâlâtı kendinde gerçekleştirme şeklinde bir eğitimdir. Mürşid-mürid ilişkisindeki bu etkileşimin benzeri, günümüzde çocuklar için bile en etkili eğitim metodu olarak kabul edilmektedir.[618]

Gerek Bahâeddin Nakşbend'in Muhammed Baba Semâsî tarafından manevî evlat olarak kabulü[619] gerekse Nakşbend'in vefatı sonrası Çerhî'nin yaşadığı haller,[620] manevî yolculukta rehberlik eden şeyhin baba gibi değerlendirildiğini de göstermektedir.[621]

Seyr ü sülûkta müridin başarısının en önemli amillerinden biri, müridin mânen ve zihnen buna hazır olmasıdır. Çerhî'ye göre kişide bu hazır oluşun tezahürü, müridin teveccüh ve arzuda kemali,[622] başka bir ifadeyle müridin kendi kendini motivasyonudur. Kişinin kendini güdülemesiyle alakalı bu durum her türlü eğitim-öğretim faaliyetinde ferdin başarılı olmasının başlıca kuralıdır.[623] Böylesi zihnî bir hazır oluş, ilginin uyanmasını ve dikkatin bir konuya toplanmasını sağlar. Konuya tasavvufî tecrübe açısından yaklaşırsak ilâhî hakikatleri şeyhinin rehberliğinde öğrenmeyi hedefleyen müridin, bu konuda başarı kazanabilmesi için ilâhî bilgi ve manevî tecrübelere hazır bir duruma gelmesi gerektiği sonucuna varabiliriz.[624]

---

618 Çocukların doğru yönde eğitilmesi dışarıdan empoze ile değil yalnızca onların önünde doğru şeyi söylemeye ve yapmaya devam etmekle mümkündür. Onlar bunu kaparlar. Doğrultmaya ne gerek vardır ne de zorunluluk. Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji,* İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 84.

619 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, ss. 15-16; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 239; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 44b; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114b; Muhammed Talib, *Matlabut'-Tâlibîn,* vr. 21b-22a; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 65.

620 Çerhî'ye rüyasında Hz. Zeyd hatırlatılmıştır. Çerhî, Zeyd b. Harise'yi tarikattan ayrılmasına izin verilmediği şeklinde yorumlar. Zira Zeyd (r. a.) Rasûl (s.)'in evlatlığıdır. Hâcegân da taliplerini hemen kabul etmezler, birisini ashabı arasında kabul ettikten sonra da onlar, evlatları haline gelirler. Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14. Bir yola intisap eden kişinin şeyhiyle ilişkisi öğretmen-öğrenci münasebeti tarzında bile olsa, sülûkta belli bir yere bağlandıktan sonra o yolun terkinin hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır.

621 Zira şeyh, intisabı esnasında kendi şeyhi tarafından ona aktarılmış olan manevî bir gücün taşıyıcısıdır. Bu manevî tesirin kaynağı ise, kesintisiz bir silsile ile bizzat Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Lorry, *Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri,* s. 107.

622 Safî, *Reşahât*, s. 99.

623 Münire Erden-Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi: Gelişim, Öğrenme, Öğretme,* Arkadaş Yay., Ankara 1997, ss. 233-236.

624 Hökelekli, "Şeyh-Mürid İlişkileri", *Hareket,* Mart 1981, s. 42.

Bu zihnî hazır oluş sonrası sâlik, mürşide intisap eder. Ubeydullah Ahrâr'ın Çerhî'ye intisabından hareketle tarikata girişin Hz. Peygamber döneminde insanların biat etmesine benzer tarzda gerçekleştirildiği görülmektedir.[625]

Çerhî'ye göre müridin, hakikate erme arzusuyla bağlandığı mürşide güven ve itimadı, seyr ü sülûkta ilerlemede önemli bir unsurdur. Çerhî, konuyla ilgili Hz. Musa ve Firavun örneğini *Mesnevî*'nin diliyle verir. *"O kimselerin vicdan ve mutlaklıktan kaynaklanan nefesleri müridânına panzehir, münkirâna da tıpkı Nil'in suyunun Musa'nın yolundakilere su, Firavun'un yolundakilere de kan olması gibi zehirdir."*[626]

Hz. Musa'ya inananlar, inançlarındaki bu samimiyetle kurtuluşa ermişlerdir. Mürşide güven de müridi kemâle erdirecektir. Mürid, bâtının deşifresi konumundaki rüyalarını mürşidine açabilmelidir. Bu güven ve itimat, müriddeki nefsî hastalıkların teşhisini ve çözüm yolunu sağlayacaktır. Müridin şeyhine böylesi bir itimadı olmadığında, Firavun'un suda boğuluşu misali müride de bu ilişkiden bir fayda gelmeyecektir.

Yakub-ı Çerhî, Attâr'ın; "*Şeyhin küfrü, müridin imanıdır' sözünün anlamı nedir?*" şeklindeki sorusuna, müridin mürşidine güveni noktasında şu cevabı verir: "*Eğer şeyh, hakîkî şeyh, mürid de sâdık mürid ise küfre yer yoktur. Zira hakîkî şeyh, Musa ve Hızır (a.s.) da olduğu gibi sadece ilham-ı ilâhî ile konuşur ve bu onlara hoş gelir.*" Başka bir ifadeyle şeyh ilâhî sıfatların mazharı olup mürid de bunun farkındaysa küfür değil iman bulur. Zira maksat müşahedeye ermektir.[627]

Hz. Musa, Hızır (a.s.)'ın ilham-ı ilâhî ile hareket eden bir görevli olduğunu unutup ona itiraz etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber (s.); "*Kardeşim Musa keşke, Hz. Hızır'la beraberliğe sabretseydi de maceralarını bize nakletseydi, bunu ne kadar isterdim*!"[628] buyurmaktadır. Konuyu değerlendiren Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkâk'ın; "*Her ayrılışın başlangıcı, muhalefettir. Yani şeyhine muhalefet eden kimse, artık onun*

---

625 Câmî, *Nefahâtü'-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* ss. 47-48; Nevâî, Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b; Safî, *age,* s. 353; Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* s. 69; Hocazâde, *Hadikatu'l-Evliyâ*, s. 77.

626 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 12, 1603-1613, 2447, c. III, bno: 960, 2821, c. IV, bno: 3525-3526; Çerhî, *Neynâme,* s. 152, 189.

627 Çerhî, *age,* ss. 161, 189-190.

628 Buharî, Tefsir, Kehf 2, 3, 4; Müslim, Fedail 46/170, hno: 2380; Tirmizî, Tefsir, Kehf, 18, hno: 3149.

tarîkında kalamaz” sözünü nakleder.[629] Buradan hareketle, ilâhî sıfatların mazharı konumundaki mürşide itiraz edilmemeli, mürid mürşidine güvenmeli, gassâl elindeki meyyit gibi olmalıdır. Bu güven, Bahâeddin Nakşbend'in: “*Hakîkî mürşidi bulduğunda kapısına yapış, ancak bağlı bir kedi gibi olursan yarım iş yapmış olursun*” ifadesinde olduğu gibi teslimiyeti beraberinde getirecektir.[630]

Mürid bu teslimiyet ve muhabbetle, zamanla şeyhinde fânî olacaktır. Çerhî'nin fenâ fi'ş-şeyh halini, bizzat Ahrâr da müşahede etmiştir. Ahrâr, intisabı esnasında Çerhî'nin yüzündeki leke dolayısıyla çekinince, Çerhî durumu fark etmiş ve elini çekip bir müddet murakabeye benzer bir hal almıştır. Sonrasında elini uzattığında Ahrâr, karşısında sanki Bahâeddin Nakşbend'i gördüğünü söyler.[631] Sevenin, zamanla sevdiği kişiye fiziken de benzemesi normal bir olgu olup uzun evlilik hayatı sürdüren karı-koca arasında da görülebilir.

Şeyhe teslimiyetin mahiyeti de önemli bir konudur. Kanaatimizce, Çerhî'nin kayıtsız şartsız itaat şartı, hakîkî mürşidi bulan müridin seyr ü sülûk uygulamalarında geçerli olup dinin hükümlerinin açıkça ihlal edildiği durumlarda da mürşide teslimiyet kastedilmemektedir. Zira Hızır (a.s.) ile Hz. Musa kıssasından, şeyh-mürşid ilişkilerine dair bir sonuç çıkarmak mümkünse de,[632] mahiyet itibariyle aralarında farklılıklar vardır. Bu farklılıklar şöyle izah edilebilir:

---

629 Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 334.

630 Çerhî, *Neynâme,* ss. 166, 189. Öğreticiye saygı hususuna Hint geleneğinde de rastlanır. Öğrenciler, öğreticinin karşısına büyük bir sevgi ve saygıyla çıkarlar, bu davranışlarıyla öğretmenlerinin bilgi ve görgülerine saygı gösterdiklerini belli ederler. Öğreticiye saygı, öğrencinin zamanla öğreticisinin seviyesine ulaşmasının, hattâ onu geçmesinin temel unsurlardan biri olarak kabul edilir. Sufi Inayat Khan, *Müzik: İnsan ve Evren Arasındaki Köprü,* Arıtan Yay., İstanbul 1994, ss. 66-67.

631 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 48; Nevâi, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 251; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b; Safî, *Reşahât,* s. 353.

632 Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Musa'nın üçüncü itirazının kılletın son, kesretin ilk haddi olması hasebiyle Hz. Hızır'ın ondan ayrılmak istediğini belirtir. Klasik tasavvuf kaynaklarında da genel itibariyle Hz. Musa ile Hz. Hızır arasındaki ilişki, müridin şeyhe hürmet ve teslimiyeti noktasında değerlendirilmektedir. Bk. Kuşeyrî, *Risâle,* s. 333; Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-Ma'ârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990, s. 126; Necmüddin Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim,* (*Tasavvufî Hayat* İçinde), haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 87.

Öncelikle Hızır'ın yaptığı fiillerde gaybî bilgilendirme söz konusudur.[633] Bir diğer önemli husus, Hz. Hızır'ın bu filleri işlerken kendi çıkarına bir fiiliyatta bulunmamasıdır. Ancak esas önemli nokta, Hz. Hızır'ın görevlendirilmesiyle ilgili ilâhî te'yiddir.[634]

Çerhî'nin, müridin sorumlulukları arasında, kendini şeyh gibi tanıtan sahtekar kimselere karşı dikkatli olup her zaman kendini maksuda götürecek Hakk dostlarını talep etmeyi şart koşması[635] ve mürşidin vasıflarına dair bilgilendirmeleri bu tespiti doğrular mahiyettedir. Konuya tarihî perspektiften baktığımızda, Nakşbendîliğin Buhara uleması nezdinde dinin hükümlerine yaptığı vurgu nedeniyle itibar görmesi de[636] Çerhî'nin düşünce yapısıyla ilgili yorumlarımızı desteklemektedir.

Müridin sorumlulukları arasında bir diğer önemli nokta, şeyhinin ona verdiği virdi gereğince edâdır. Konuyla ilgili Attâr, mürşidin müride yönelişindeki tesir, mürid tarafından çalışıp derinleştirilmedikçe ancak birkaç gün etkili olabileceğini belirtir.[637] Buna göre mürşid, müridin kalbine ilâhî muhabbet tohumunu ekmektedir. Bu tohumu sulayıp büyütmek ise müride aittir.

C. SÂLİKİ KEMÂLE ERDİRİCİ YOLLAR

Bir önceki başlık altında Çerhî'nin tasavvufu kişinin kemâle ermesinde bir vesîle olarak gördüğünü belirtmiştik. Buna göre seyr ü sülûk, sûfinin kendini

---

633 Hz. Hızır, Musa (a.s.)'ın üçüncü itirazı sonrası gemiyi neden deldiğini, çocuğu neden öldürdüğünü, duvarı neden tamir ettiğini sonrasında olacak hadiseler doğrultusunda izah etmektedir. Bk. el-Kehf, 18/79-82.

634 Bk. el-Kehf, 18/65.

635 Çerhî, *Neynâme,* s. 171. Çerhî'nin bu uyarısı, insanda fıtrî bir olgu olan hakikati arama macerasını kendi şahsî menfaatleri doğrultusunda kullanmaya çalışanların o dönemde de bulunduğunu göstermektedir. Aslında bu durum, tasavvufun kurumlaşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren şikayet konusudur. Tasavvufu kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanma çabaları, bizzat mutasavvıflarca içinde bulundukları dönemlerde tenkit edilmiş hattâ artık bu yolun hakîkî erlerinin kalmadığı, isteğin zayıfladığı netice olarak da tasavvuf yolunun soru-cevap, kitap risale şekline dönüştüğü, mânânın gidip, ismin kaldığı, hakikatin kaybolduğu ileri sürülmüştür. Tasavvuftan anlamayanlar sufîlik iddia etmiş, sûfilik vasfını haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özenmiştir. Tasavvufu kabul ettiklerini söyleyenler, davranışlarıyla bu yolu inkar etmişlerdir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, ss. 48-49; Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, ss. 414-439. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, "Sûfîlerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf,* Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-91.

636 Salâh b. Mubarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 198.

637 Sâfî, *Reşahât,* s. 123.

gerçekleştirmesinde uygulanan sistemin genel adı olup sülûkun bireyi olgunlaştırmada uyguladığı bir takım yöntemler vardır. Tarikatın, dinin hükümlerine yaptığı vurgu dolayısıyla bu yöntemleri, şeriat ve tarikat başlığı sonrası ele alacağız. Bu meyanda zikir, sohbet, râbıta, murakabe, mücahede ve üveysîlik gibi konulara ve usûllerine Çerhî'nin yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Şeriat ve Tarikat

İnsanın hayatı anlamlandırması ve bu husustaki çözüm arayışında din dahil hemen bütün sistemlerin bir hareket noktası vardır. Hıristiyanlık için İncil, Yahudî mistisizmi için daha ziyade Kabbala, Hinduizm için Vedalar, Brahmanlar ve Upanişadlar; Budizm için ise Buddha ve Gautama'nın öğretileri, bireyin içe yönelmek suretiyle kendini keşfetmesine, hayata anlam arayışına yol gösterici olmuşlardır.[638] İslamiyet'te bu yönü daha ziyade tasavvuf temsil etmektedir. Dinin bünyesinde yer alan bu sistemler, uzun bir süreç içerisinde teşekkül etmiş olup tasavvufun temeli de Kur'an ve Hz. Peygamber'in yaşantısına dayandırılmaktadır. Marifete giden yolda dinin hükümleri, tarikatın hareket noktasını teşkil etmiştir.[639] Şeriat, Arapça yol, su kanalı anlamına gelmekte olup[640] Hz. Peygamber vasıtasıyla tebliğ olunan dinin zâhirî yönüne ait kaidelerdir.[641]

Tarikat ise, Arapça yol, sîret, bir şeyin sınırı gibi anlamlara gelir.[642] Tasavvuf ıstılahında kâmil bir mürşidin gözetiminde, kişiye her an Allah tefekkür ve bilincini kazandırma konusunda takip edilen usûldür.[643]

---

638 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü,* çev. Ali Erbaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 296-297; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yay., Ankara 1998, ss. 71, 172.

639 Yunus Emre'nin "*Şeriat-tarîkat yoldur varana, Hakîkat-Marifet andan içerü*" sözü, tasavvufî söylemde geniş yankı bulmuştur. Söz konusu anlayışın Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'deki yansımaları için bk. Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakrnâmesi", *TDED,* c. XXII, İstanbul 1977, ss. 45-120; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât,* haz. Esat Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, ss. 11-27, Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dîvanı,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, c. I, s. 311-320, c. II, s. 295.

640 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab***,** Daru Sadr, Beyrut 1990, c. VIII, s. 176.

641 Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 761; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 1971, c. III, s. 341; Joseph Schacht, "Şeriat", *İA*, c. V, ss. 100-101.

642 İbn Manzur, *age*, c. X, ss. 221-222.

Nakşbendîliğin, ilk dönemlerden itibaren önem verdiği hususlardan birisi, şeriata ve sünnete sıkı bağlılık olup[644] tarikattaki bu hassasiyet sonraki devirlere de intikal etmiştir.[645] Alâeddin Attâr'ın; "*Tâlibin, cismi ile şeriatta, aklı ve ruhu ile tarikat ve hakikatte, sırrı ile de keyfiyetsiz bir şekilde vuslat halinde olması gerek*" ifadesi[646] tarikattaki temel eğilimi göstermektedir. Nakşbendîliğin şeriata yaptığı vurgu Buhara alimleri nezdinde tarikatın itibarını artırmıştır.[647] Çerhî'nin bu konudaki hassasiyetini göstermesi açısından naklettiği şu hadise önemlidir:

"*Ruhani âlemde Bahâeddin Nakşbend'i gördüm. Hangi ameli yapayım ki ahirette sizinle olabileyim diye sordum. 'Şeriat-ı Muhammediyye'ye tâbî olmakla!' dediler. Hayatımda her ne ile karşılaştımsa, Kuran ayetlerine ve hadislere göre hareket etmek suretiyle felah bulduk.*"[648]

Buna göre tarikatın, şer'î hükümlerin hayata tatbiki ve bid'atlardan sakınılması hususunda kişiyi yönlendirip motive edici bir unsur olması yanında[649] duygu, düşünce ve amaç birliği sağladığı ve müridler için bir kontrol mekanizması olduğu görülmektedir.[650] Nitekim Bahâeddin Nakşbend, Çerhî'ye icazet verirken bu hususa vurgu yapmıştır.[651] Bu kontrol mekanizması, bireyi dînî hükümleri uygulamaya teşvik

---

643 Kemaleddin Abdurrezzak b. Ahmet Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, Dımaşk 1995, s. 50; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 160; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 510; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 687.

644 Rizvi, *A History of Sufism,* c. II, s. 188; Manneh, *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya,* s. 12, 14; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 163; Algar, "Naqshbandiyyah", *Oxford Encyclopaedia*, c. III, s. 226; Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* s. 18, 56, 93.

645 Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 8; Tarikatın Çerhî'den sonra dînî hükümlere uyma konusundaki hassasiyeti konusunda bk. Dina Le Gall, *The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission,* Princeton University 1992, s. 37-70, 147.

646 Sâfî, *Reşahât,* s. 130.

647 Salâh b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 198; Karadaş, "Sufî İtikadının Dönemleri", *Marife,* 2001, sayı 2, s. 69.

648 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14-18.

649 Tevekkülî, *Tezkire*, ss. 141-142.

650 Hökelekli, "Şeyh-Mürid İlişkileri", *Hareket,* Mart 1981, s. 40.

651 Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, ss. 148-149.

ederken sosyal açıdan da dışarıdan gelen müdahalelere karşı durma imkanı sağlamaktadır.[652]

Çerhî, şeriata uymayı Allah'ın sıfatlarının kişideki tezahürü noktasında da değerlendirir. Kişi kalbini beşerî bağlardan temizlemeli, nefsin heva ve hevesinden, şeytanın vesvesesinden uzak durmalıdır. Bunun temel şartı ise, her hâl ü kârda dinin emirlerine uymaktır. Böylece kul, Allah'ın *Kuddûs* sıfatını kendinde gerçekleştirecektir.[653]

Çerhî'nin düşünce yapısında, şeriat ve tarikatın iç içe olduğu görülmektedir. Şeriat, dinin uygulamaya dönük prensiplerini ihtiva ederken, tarikat da bu hükümlerin uygulanması noktasında müridi motive eden önemli bir unsurdur.

Sâliki motive edici bir diğer önemli uygulama ise sohbettir.

2. Sohbet

Sohbet, ülfet edip dost olmak anlamında Arapça bir kelimedir.[654] Tasavvuf ıstılahında müridin, mürşidi ile görüşmesi, mürşid-i kâmilin ruhundaki kabiliyetlerin müride yansımasıdır.[655]

Sohbetin Nakşbendîlik'teki konumuyla ilgili olarak Bahâeddin Nakşbend'in "*Tarîkımız sohbetledir*"[656] ifadesi, Çerhî'nin, Hakk dostlarının sohbetine devam

---

652 Söz konusu tesirin en yakın örneği SSCB döneminde dînî şuuru canlı tutmada, Kuzey Afrika'da ise sömürgeci güçlere karşı mücadelede de görülmüştür. Geniş bilgi için bk. Bennigsen, *Sûfî ve Komiser,* ss. 63-221; B. G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sûfî Direniş,* çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988, ss. 25-260; Cafer Barlas, *Kafkasya'da Özgürlük Mücadelesi,* İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 29-304; Es'ad el-Hatîb, *Sûfîler ve Aksiyon*, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 131-161; Özköse, *Muhammed Senûsî,* ss. 31-145, 181-193, 215-223; aynı yazar, *Sûfî Davetten Devlete,* Gelenek Yay., İstanbul 2004. Tarikatların mücadelelerinin fanatiklikle suçlanması gibi durumlar da söz konusu olmakla birlikte, söz konusu eleştirilerin daha ziyade sömürü odaklarınca yöneltildiği de göz ardı edilmemelidir. Bk. Özköse, *age*, ss. 188-192.

653 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 19.

654 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 179.

655 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 647; Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliye: Tasavvuf Terimleri*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998, s. 253.

656 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 420; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 16b; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, 196a. Alâeddin Attâr'ın sohbete verdiği önem konusunda bk. Sâfî, *Reşahât,* s. 132.

etmenin zorunluluğuna yaptığı vurgu,[657] tarikatta ve Yakub-ı Çerhî'de bu konuya verilen önemin bir göstergesidir.

Sohbetlerin gayesi, katılanları ilmî donanıma sahip kılmaktan ziyade maneviyatı kuvvetlendirmektir. Bu sebeple Çerhî, âlimlerin de evliyanın sohbetlerine devam etmesi gerektiğini belirtir. Birçok âlim, evliyanın sohbetinden uzak kalmakta, bu sebeple ibadetleri kusurlu olmaktadır. [658]

Tekke v.b. yerlerde bir araya gelinerek yapılan sohbetlerin, kişiler arası etkileşimi ve toplumu kaynaştırma özelliği konusundaki önemi de göz ardı edilmemelidir.[659] Zira sohbette yaşanan hal, bir başka şahsın duygu, düşünce ve davranışlarının örnek alınması olarak bilinen *özdeşleşme*nin bir tezahürüdür. Kişi kendisini şeyhi, sohbet arkadaşları ve içinde bulunduğu grupla özdeşleştirmek sûretiyle, aynı zamanda sosyalleşme sürecinin bir unsuruyla karşı karşıyadır.[660]

Bu noktada Çerhî, tâlibin her zaman için sohbet talebinde bulunması gerektiğini belirtir. Sohbet, ilk planda anne babasıyla sonra şeyhiyle sonra da ilhâmât-ı ulûhiyye ile olmalıdır.[661] Çerhî'nin sohbet edilecek kişilerdeki bu seçiciliği, insanın karakter ve fizyolojik gelişimi boyunca etkilendiği kişilere işaret etmesi açısından da önem arz eder. Zira bir kimse hangi topluluğun arasına girerse, onların fiillerini

---

657 Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

658 Çerhî, *Neynâme,* s. 193.

659 Kişinin ait olduğunu hissettiği grup, ne kadar teşkilatlıysa, o kadar da istikrarlıdır. Bu noktada sohbetin, tarikatın teşkilatlanması açısından da önemli bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Sohbetlerin kişiler arası etkileşimdeki fonksiyonlarıyla ilgili olarak bk. P. Maucorps, *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi,* çev. Semlin Evrim, Anıl Yay., İstanbul 1958, s. 153; Muzaffer Şerif- Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş,* çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996, c. II, s. 542; Ali Murat Daryal, *Dînî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri,* İFAV Yay., İstanbul 1999, ss. 86-95,213-217.

660 Kişi, değer verdiği kimselerden gördüğü davranışları benimseyerek uygulamaya çalışır. Güzel bir örnek karşısında hayranlık duyguları harekete geçer. Böylece birey, özdeşim kurduğu kimselerden gördüğü, işittiği davranış ve tutumları uygular. John Dewey'in; "*İnsanın değişmeyen bir doğası varsa o da değişmedir*" sözü kanaatimizce insanın yapısını ortaya koymaktadır. Her ne kadar insan, biyolojik olarak 25 yaşına kadar büyümeye devam etse de öğrenme ve değişme yavaşlayarak da olsa hayatın her evresinde vardır. İnsanın bu sürekli değişebilme özelliğinden ötürü ona *homo historikus* (tarihî insan)denmiştir. Güvenç, *İnsan ve Kültür,* ss. 282-283, 320, 323; M. Akif Kılavuz, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 209; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* ss. 62-63.

661 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143a. Kişide davranışların oluşmasında, içinde bulunduğu grubun, okulun ve sosyal sınıfın bilinçli ya da bilinçsiz taklit etmesine günümüz psikolojisi de dikkat çekmektedir. Kılavuz, "Ergenlerde Özdeşleşme", *Gençlik, Din,* s. 209.

kendine örnek alır ve ister hak ister bâtıl olsun bütün irade, arzu ve tavır insanda mevcuttur. Gördüğü bütün uygulama, arzu ve meyiller tercihini yaptığı topluluk bağlamında iyi veya kötü yönde değişecektir.[662]

Çerhî, bu düşüncesini açıklayıcı mahiyette Yusuf-ı Hemedânî'nin "*Allah'la sohbet edin. Buna güç yetiremiyorsanız Allah'la sohbet edenlerle sohbet edin*" ifadesine yer verir. Allah'la sohbet, Hakk'ta fânî olduktan sonra gerçekleşmektedir.[663] Fenâ mertebesine eren kişide "*… bir zaman gelir ki Ben kulumun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum*"[664] hadisi tahakkuk eder ve Hakk'dan konuşur. Bu sebeple Allah'la sohbet edenlerle sohbet, Hakk'la sohbet gibidir.

Çerhî, Allah'la sohbet noktasında Hz. Peygamber'in; "*İşlerinizin hayırlı olup olmadığı hususunda şüpheye düşerseniz kabir ehlinden yardım isteyiniz*"[665] rivayetine yer verir. Burada kabir ehlinden maksat, fenâya erenlerdir.[666] Hz. Peygamber'in "*kabir ehli*" diye nitelediği insanlar, dünya ile ilgili bağlantılardan sıyrılmış, kalplerini tasfiye etmiş kimselerdir. Bu gibi insanların rehberlikleri de Hakk'a yönelik olacaktır.

Sohbetten azamî fayda sağlamak için dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar vardır. Bunların başında kişinin uyanık olması gelir. Uyanıklıktan kasıt, bedenle birlikte kalbe de hakimiyettir. Zira *kâmil* ve *mükemmil* şeyhin tek bir bâtinî iltifatı, kalbin tasfiyesi hususunda birçok riyazetten daha fazla etkilidir. "*Sadıklarla beraber iken, sıdk içinde bulununuz. Zira onlar kalp câsusudurlar ve kalbinize girip himmetinize ve niyetlerinize bakarlar*" prensibi bu durumu açıklar mahiyettedir.[667] Şayet mürid, sohbet esnasında kalben uyanık, yani manevî iltifata hazırsa, mürşid ona teveccühte bulunacaktır.

Sohbetlere iştirakin alâmetlerine gelince… Bu tür toplantılardan fayda sağlamanın alameti, kulun gönlünde "*feyz-i hakkânî*"nin oluşması, kalbi mâsivâdan

---

662 Gündüz, "Rabıta", *MÜİF Dergisi,* sayı 7-10, s. 257.

663 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 27.

664 Buharî, Rikak, 38; Müslim 3/2061, hno: 2675.

665 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-Libas,*neşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, c. I, s. 85 (hno: 213). Söz konusu rivayetin sıhhati noktasındaki tartışmalar için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları,* TDV Yay., Ankara 2000, ss. 265.

666 Çerhî, *age*, s. 27.

667 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 26-27.

kurtulmasıdır. Zira insan kiminle oturursa kalbin onunladır. Sohbetlerden uzak kalmak ise mürid açısından bir kayıptır.[668]

Gülecin ateşi (gönül) bahçesini de güleç yapar

İnsanlarla sohbetin seni insan yapar

beyti bu gerçeğe işaret etmektedir. Sahabenin birbirine "*Gelin oturalım, bir saat iman edelim*" demesi, sohbetin asr-ı saadette nasıl anlaşıldığını da göstermektedir.[669]

Beyitte geçen *insan*dan kasıt, nefsindeki hayvânî unsurları terbiye ederek insan-ı kâmil haline gelmiş kişidir. Böyle birisiyle yapılacak sohbet ise etki-tepki prensibinden hareketle sohbete katılanları da gerçek manada birer insan haline getirme yanında kolektif şuur sağlayacaktır.[670]

Mürit, sohbetin muhtevası açısından da seçici olmalıdır. Birkaç kişinin bir araya gelip konuşması da bir nevî sohbettir. Bu sebeple kınama, hamâset, dünya malı gibi konular ele alınıyor ve ehl-i dünyaya meylediliyorsa bu tür sohbetlerden kaçınılmalıdır. Hattâ tasavvufî sohbetlere devam eden insanlar, gündelik yaşantılarında da malaya'nîden uzak durmaya özen göstermelidir.[671]

Netice itibariyle mürid, verilen bütün manevî vazifelerin ötesinde sohbete de devam etmek sûretiyle ruhânî açıdan kemale erecektir. Sohbet ettiği kimseyle manevî bağ tesis olunduğu için, sohbetin ve sohbet edilen kimsenin kalitesine dikkat edilmelidir. Ayrıca insan-ı kâmilin sohbetlerine katılmak, bir anlamda formasyon özelliği de taşımaktadır. Bu yüzden sohbet, manevî terbiye anlamında da kullanılmaktadır. Mürşidin teveccühüne nail olmak, manevî açıdan hazır olmaya, başka bir ifadeyle kalbî uyanıklığa da bağlıdır. Mürid sohbetlere devam ettikçe, hal ve tavırlarında da kemalât gerçekleşecektir.

---

668 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 27.

669 Aynı eser, ss. 27-28.

670 Buradaki kolektif şuurdan kasıt, sosyal psikoloji literatüründe yer alan kişinin kitlelere uyarak şuurunun devre dışı kalması anlamındaki kolektif davranışlar değildir. Bu tür etkileşimler, geniş bir yelpazede yer alan sosyal durumlar için geçerli olup sohbetteki etkileşim, kişinin sosyalleşmesi bağlamında değerlendirilmelidir. Kitleye uymanın beraberinde getirdiği akıl dışılık burada söz konusu değildir. Kaldı ki bireylerin sohbet vb. etkinliklerle bir araya gelmeleri, anlam arayışında karşılaştıkları sorunlarda biricik olmadığının farkına vardırarak, sorunuyla başa çıkmada ona yardımcı olmaktadır. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş,* c. I, ss. 333-335, 337

671 Çerhî, *age*, s. 27.

Seyr ü sülûkta sohbet kadar önemli bir diğer uygulama zikirdir.

3. Zikir, Letâif ve Prensipler

Kur'an-ı Kerim'de altmış üç yerde geçen zikir kelimesi[672] dua, niyaz, Kur'an anlamında kullanıldığı gibi[673] zihinde saklamak, bir şeyi dille ifade etmek, unutmanın zıddı olarak hatırlamak, Allah'ı anmak manasına da gelir.[674]

Çerhî, kalbin parlatıcısı olarak değerlendirdiği zikri,[675] zikr-i lisânî, zikr-i kalbî, zikr-i rûhî, zikr-i sırrî[676] şeklinde sıralar. Burada zikr-i lisânîden kasıt cehrî zikir olmayıp letâif zikri öncesi tevbe, tefekkür vb. uygulamalardır. Zikr-i kalbî, rûhî ve sırrîden kastı ise, tasavvufta ruhun yoğunlaştığı[677] ve letâif adı verilen kısımlara vurdurularak yapılan hafî zikirdir.[678]

Zikirdeki kalbî, rûhî, sırrî şeklindeki derecelendirme, zikrin birey tarafından çaba harcanarak yapılan bir uygulama oluşuna işaret etmektedir. Kalp safâya erdikçe zikir, zâkir ve mezkûr bir hale gelmektedir.

Çerhî, Gücduvânî'nin hocasına sorduğu; "*Rabbini içinden, yalvararak ve korkarak yüksek olmayan bir sesle sabah akşam an*"[679] âyetini "*zikrini açığa çıkarma ve zikrine karşılık, bir bedel isteme. Zikrin en efdali, kendisinde Hakk'dan başka bir şey bulunmayanıdır*" şeklinde tefsir ederek hafî zikre delil sayar. Buradan hareketle

---

672 Muhammed Fuad Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an,* Çağrı Yay., İstanbul 1990, ss. 273-274.

673 Âl-i İmran 3/58; el-Enbiyâ 21/24.

674 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. IV, s. 308; Tehânevî, *Keşşâf* , c. II, s. 512; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 588.

675 Çerhî, *Neynâme,* s. 156.

676 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143b.

677 Hinduizm, Budizm vb. dinlerde uygulanan meditasyon tekniklerinde de ruhun belli bölgelerine yoğunlaşılmaktadır. Nakşbendîlik'te üzerinde durulan letâif ile Yoga'daki çakra ya da padmaların yerleri konusundaki benzerlik dikkat çekicidir. Ancak Yoga'da *çakra* ya da *padma*lar, vücutta yer alan ve görünmez sinirlerle veya kanallarla birbirine bağlı olarak algılanmaktadır. Yogilerin çoğu bu merkezlerin, zikir vasıtasıyla harekete geçirilebilecek birer yoğunlaşma noktası olduklarını bilmezler. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. Ss. 156-157; James Hewitt, *Meditasyon,* çev. Rezan Süer, Akaşa Yay., İstanbul 1994, s. 158.

678 Zikr-i lisânî ifadesini Aynu'l-Kudat Hemedânî'de de görmekteyiz. Hemedânî, huzurun kaybolmaması için zikre devamın gerekliliği üzerinde dururken zikr-i lisânîyi gafletin giderilmesinde ilk mertebe olarak görür. Böylece kul, zamanla sevgilinin zikriyle müşerref olacaktır. Bazı tarikatlarda bu ikinci mertebedir. Ancak Nakşbendîlik'te ilk sırada yer alır. Bkz. *Tenvîrü'l-Kulûb*, ss. 472-473.

679 el-A'râf, 7/205.

kemâlâtta ileri seviyede olanlar için dilin zikri hezeyan, kalbin zikri ise vesvesedir.[680] Zira zikr-i lisânî, insanda her an Allah şuurunun oluşturulmasına yönelik çabanın tezahürü iken, kemâlâta ulaşmış kişi sürekli O'nun huzurunda olduğunun bilincindedir. Bu meyanda Çerhî;

Kalbe, O'nu yâd et ki şâd olayım, dedim

Kalp, O'nda kaybolduysam kimi yâd edeyim (dedi). [681]

Beytini aktarır. Hakk'ta fânî olmuş bir kişiye zikr-i lisânî telkininde bulunmak, suda yaşayan balığa suyu hatırlatmak gibi bir durumdur. Zikretmenin meleke haline geldiği bir kalbin böyle bir hitaba cevabı beyitte geçtiği üzere "*kimi zikredeyim?*" Şeklindedir.

Çerhî'nin yaklaşımı, *halvet der encümen* prensibiyle de bağlantılı olup bireyin bâtinî oluşumu yanında sosyal ilişkilere yansıyan yönü de bulunmaktadır. İnsanlar arası ilişkiler boyutunu tespitte, günümüzdeki çalışmalar, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir. Örneğin doğu dinlerinde ağırlık verilen meditasyon uygulamalarında önemli hususlardan birisi, kişinin anlık bilinç halini muhafaza etmesidir.[682] Böylece birey insanlarla olan ilişkilerinde rahatlık ve kolay iletişim imkanı da bulmaktadır.[683]

Kelimât-ı Kudsiyye arasında yer alıp, Çerhî'nin üzerinde durduğu bir diğer prensip *vukûf*-ı *adedî*dir. Zihne havatırın gelmesini önlemek için zikirde sayıya riayet anlamına gelen *vukûf-ı adedî'*ye[684] dikkat etmek, zikredenin sadrını genişletmektedir.[685] Konuyla ilgili Çerhî, Bahâeddin Nakşbend'in:

Kalp balığa, zikir suya benzer

---

680 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 70b-71a; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 29-30.

681 Çerhî, *age*, ss. 29-30.

682 Meditasyonda bu durumu tanımlamak için *zorlamasız konsantrasyon*, *zorlamasız farkında olma* ifadeleri kullanılmaktadır. Hewitt, *Meditasyon,* s. 22.

683 Aynı yer.

684 Safî, *Reşahât,* s. 41; Ali Behçet Efendi, *Risale-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1260, s. 14.

685 Sadrın genişlemesinden kasıt, kişinin manevî kabiliyetinin artmasıdır. Yoga'da da görüldüğü üzere, belli bir sayıda yapılan Yoga egzersizlerinin neticesinde meydana gelen oluşum için "*Prana enerjisi*" tabiri kullanılmaktadır. Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 94

Diri kalpler Vehhâb'ı zikreder[686]

beytini nakleder. Bahâeddin Nakşbend'in, Yakub-ı Çerhî'ye zikir telkininde bulunurken *vukuf-ı adedî* çerçevesinde, zikirde tek sayıya riayeti, ledünnî ilmin ilk basamağı olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir.[687] Buna göre zikr-i hafîde *vukûf-ı adedî* ile kalp zâkir hale gelince alâmetleri de zuhur eder. *Vukûf-ı adedî'*nin en büyük alâmeti ise *vukûf-ı kalbî*dir.[688]

Kalpte huzur halini gerçekleştirip her an Allah'ın huzurunda bulunduğu şuuruna sahip olmak anlamındaki[689] *vukûf-ı kalbî*, kalpten gafletin giderilmesidir. Kalbe vukûfiyet sağlandığında kişi sussa bile zâkirdir.[690] Kalp bile zikirle meşgul olduğunun farkına varmaz. Kalbin zikrettiğinin farkına varması aslında gafletin işaretidir.[691]

Her ânını zikir haline getiren kişi, uykudayken de bu durumunu muhafaza eder. Zira zikir bünyeye de sirayet etmiştir.[692] Uykudayken zikre devam anlayışı, zikrin ahirette devamı düşüncesini de beraberinde getirir. Konuyla ilgili Çerhî, şu kıssayı anlatır. Büyüklerden birisine; "*Cennette zikir istenmekte midir?*" Diye sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir. "*Zikrin hakikati, kendisinde gafletin bulunmamasıdır. Cennette gaflet olmadığından her an zikirdir*."[693] Bu düşünceden hareketle dâimî zikir halini dünyada gerçekleştiren kişinin, bedenen ölmese bile cennete imiş gibi olacağı sonucu çıkarılabilir.

---

686 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 25-26.

687 Çerhî, *aynı eser*, s. 13; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Nevaî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 24b-25a.

688 Çerhî, *age*, s. 26, 28, 29.

689 Ubeydullah Ahrâr; "*Vukûf-ı kalbîden kasıt, huzur-ı ma'a'l-Hakk'tır*" demiştir. O'ndan başkasına yönelme yoktur. Bu ise, zikir esnasında şarttır ve huzur, şühûd, vusul, vücûd şeklinde de isimlendirilir. Safî, *Reşahât,* s. 42-43; Ali Behçet Efendi, *Risale-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, s. 14; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 112.

690 Sâlik yerken, konuşurken, yolda yürürken, ticaretle uğraşırken, temizlenirken, namaz kılarken, Kur'an okurken, yazarken, va'z u nasihat gibi bütün hallerde *vukûf-ı kalbî* halindedir. Ancak kişide bu melek yerleşinceye değin tek göz bile gafil olmamalıdır. Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26.

691 Aynı eser, s. 29.

692 Aynı eser, s. 20.

693 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 28.

Vukûf-ı kalbînin varoluş alanına çıkması, kişide basiret gözünün açılmasını, gönül sarayının, ağyârın dikenlerinden temizlenmesini ve zâkirin fenâ denizinde kaybolmasını beraberinde getirir. Sûfî böylece "فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُم..." [694] âyetinin muktezasıyla müşerref olacaktır. Dolayısıyla "*Ben yerlere ve göklere sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığdım*"[695] va'diyle Hakk'ın cemalinin tecellî ettiği bir makama ulaşacaktır. Buna ulaşamayıp da kuru kuruya müsemmâ ile meşguliyet ise gaflet işaretidir.[696] Daimi zikri kendinde gerçekleştiren bir insanın zikre konsantre olması, insanın dikkatli bir şekilde zikretmesi yerine, her an zikir yapma olgusuna yoğunlaşmasıdır. Dikkati toplayarak zikretmek, mübtedîlerde daimî zikri temin için önemli iken her an zikredene nispetle gaflettir.

Zikir, sadece mürşidin müride verdiği manevî bir ders olarak düşünülmemelidir. Bütün ibadetlerin gayesi zikirdir. O'nun makamından gafil olunursa, bu ibadetten hiçbir fayda hasıl olmayacaktır.[697] Bu sebeple esas rüsvâylık, zikirle iştigal etmeyip Hakk'tan tamamen uzak kalmaktır.[698] Konuyla ilgili Çerhî, şu beyti nakleder:

Yolunu görene değin ey zinet mumu

Ne hayır yapmış, ne oruç tutmuş, ne de namaz kılmışım

Seninle mecaz makamında tamamen namaz,

Sensiz namaz makamında ise bir mecaz olmuşum.[699]

Seyr ü sülûku bir gaye değil vasıta olarak kabul eden Çerhî, bu yola yönelişinin öncesi ve sonrasını kıyas etmekte, seyr ü sülûkun kazandırdığı ruhla kıldığı namazın kendisine yaşattığı tecrübeyi dile getirmektedir. Her ne kadar ibadetlerine devam etse de bunları şuurla yerine getirmediğinin farkına varmıştır. Bu farkındalığı sağlayan ise, bağlı bulunduğu yolun kendisine öğütlediği zikir ve

---

694 el-Bakara, 2/152. Âyetin meâli şöyledir: "*Öyle ise beni anın ki, ben de sizi anayım.*"

695 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, hno: 2256. Söz konusu rivayetin tahrici için bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri,* s. 240.

696 Çerhî, *age*, s. 28.

697 Aynı eser, s. 21.

698 Çerhî, *Tefsir*, vr. 69b.

699 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22.

usûllerdir. Kıbleye yöneldiğinde namaz, namaz kılan ve namaz kılınan bir hale gelmekte, fenâ halini yaşamaktadır.

Burada bir diğer dikkat çekici yön, kişinin zikre konsantre olmayı bir meleke haline getirerek bunu ibadetlerde de uygulamasıdır. Böylesi bir tutum, ibadette aranan huşû hâlini tabîî olarak beraberinde getirecektir.[700]

a. Zikr-i Hafî

Zikir, yapılış şekline göre cehrî (açık) ve hafî (gizli) şeklinde ikiye ayrılabilir.[701] Nakşbendîlik'te hafî zikrin tercih edilmesi tarikatın ayırt edici özelliklerindendir.[702]

Tarikatın tarihine bakıldığında Yusuf-ı Hemedânî'nin hafî ya da cehrî zikir üzerine yoğunlaşmak sûretiyle standart bir zikir çeşidi uygulamadığı, hafî zikrin yanında[703] cehrî zikre ve halvete yer verdiği görülmektedir.[704]

Cehrî zikir Yusuf-ı Hemedanî'nin halifelerinden, Ahmet Yesevî ile birlikte Türkistan'da yaygınlaşırken[705] Abdulhâlık-ı Gücduvânî, hafî zikri uygulamıştır.[706]

Gücduvânî, Hocası Şeyh Sadreddin'in yanında tefsir okurken; "*Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua ediniz*"[707] mealindeki âyetin yorumu esnasında, hafî zikrin mahiyetini sormuştur. Zira insan cehri zikir yaparken uzuvlarını hareket

---

700 Kur'an-ı Kerim'de geçen; "*Şüphesiz mü'minler kurtuluşa erdi. Ki onlar, namazlarında huşu içerisindedirler"* el-Mu'minûn, 23/2 âyeti, mü'minlerin dikkatini namazda huşûya çekmektedir.

701 Abdurrahman Sami, *Mi'yâru'l-Evliyâ*, çev. Ahmet Remzi Akyürek, İstanbul 1339, s. 34.

702 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 42b-43a; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 8; Haq, *The Principal Sufi Orders in India*, s. 180; Togan, "The Khafi-Jahri Controversy", *Naqshbandis in Western*, s. 17

703 *Makâmât*'ta Hoca Yusuf'un cehrî zikir yapmadığı ve zaten o dönemde cehrî zikir uygulamasının bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak *Reşahât*'taki bilgiler bundan farklıdır. Abdulhâlık Gücduvânî, *Makâmât-ı Yusuf-ı Hemedânî,* c. I, vr. 382b; Safî, *Reşahât*, s. 31; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 69.

704 Sem'ânî, *el-Ensâb,* c. II, s. 330; Safî, *age*, s. 31.

705 Ahmed-i Yesevî, Türkistan'a vardığında hafî zikrin benimsenmediğini görüp sesli zikre yönelmiştir. Yesevî'nin uyguladığı bu zikir çeşidine bıçkı sesini andırdığı için zikr-i erre adı verilmiştir. Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* s. 134; Togan, "The Khafi-Jahri", *Naqshbandis in Western,* s. 32.

706 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 411-412, Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 111; Kufralı, "Gucduvanî", *İA*, c. IV, ss. 820-821.

707 el-A'râf, 7/55.

ettirmekte, bundan da başkaları haberdar olmaktadır. Gizlice zikrettiğinde ise Peygamberimiz (s.a.)'in; "*Şeytan insanın bâtınında, kanın damarlarda dolaşması gibi dolaşmaktadır*"[708] buyurduğu üzere, şeytan bundan haberdar olmaktadır. Bu durum karşısında âyetteki duayı gizlice yapma emrinin nasıl yerine getirileceğine dair bir soru sorunca, hocası ona; "*Bu ilm-i ledün kapsamına girer, Allah sana yardım edecektir*" cevabını vermiştir. Nitekim kısa bir süre sonra Gücduvânî, Hızır (a.s.)'la buluşmuş ve ona *vukuf-ı adedî* telkinini suyun altında öğretmiştir.[709]

Gücduvânî, ruhâniyat âleminde Hâce Bahâeddin Nakşbend'e zikr-i hafîyi telkin etmiş,[710] Bahâeddin Nakşbend de bu zikir çeşidine yönelmiştir.[711]

Çerhî'ye göre zikrin fazileti hususunda söylenen sözlerin özü *Kelimât-ı Kudsiyye*[712] deki *yâd kerd* prensibindedir.[713] Kelime olarak zikretme, hatırlama

---

708 Buharî, Ahkâm, 21.

709 Safî, *Reşahât,* s. 30; Hazinî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114a; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 7b; Naficy, "Ghudjduwânî", *EI,* c. II, s. 1077; Algar, "History of Naqshbandiyya", *Naqshbandis,* ss. 8-9; ter Haar, "Manevî Rehberliğin Önemi", *Tasavvuf,* sayı 9, s. 388. Hazînî, Gücduvânî için "*gizli zikir yolunda ariflerin kutbudur*" ifadesini kullanmaktadır. Hazînî, *age*, s. 134.

710 Kufralı, "Gucduvanî", *İA*, c. IV, s. 820; Algar, "Gucduvanî", *DİA*, c. XIV, s. 170.

711 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 42b-43a; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 199b. Safî, Bahâeddin Nakşbend'in, Halil Atâ'dan hafî zikir talimi aldığını belirtir. Safî, *age*, s. 55.

712 *Kelimât-ı Kudsiyye*, Nakşibendiliğin seyr ü sülûkta uyguladığı on bir prensip olup bir anlamda tarikatın karakterini de yansıtmaktadır. Çerhî bu prensiplerden bazıları üzerinde ısrarla durmuş, nasıl anlaşılması gerektiği hususunda katkılarda bulunmuştur. Çerhî'nin üzerinde durduğu prensiplerin, zikir ve farkındalık üzerine yoğunlaştığı, birbirleriyle iç içe geçmiş bir bütünü andırdığı görülmektedir. Onun ağırlık verdiği prensipler, seyr ü sülûka yaklaşımın temellendirmede bize ışık tutmaktadır. Çerhî'nin açıklama getirmediği, ancak *Kelimât-ı Kudsiyye* arasında yer alan diğer prensipler kısaca şöyledir:

Bâz-geşt; Nefesin tutulması anlamına gelir. Sâlikin zikir esnasında nefesini bir müddet tutup, nefesini verirken "*İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî*" demesidir.

Nigâh-dâşt; Zikir esnasında kalpte havatıra mani olmaktır. Zira bu tür düşünceler, zâkiri meşgul eder ve gafletle yapılan zikirden fayda sağlanmaz.

Yâd-dâşt; her an Allah'ın huzurunda bulunduğunun bilincinde olmaktır.

Hûş der-dem; Hûş, akıl; der, -de; dem, nefes manasına gelmektedir. Sâlikin her nefes alışverişinde kendini gafletten koruması anlamındadır. Bahâeddin Nakşbend konuyla ilgili; "*Mürid iki nefes arasında bile gaflet içerisinde olmamalı, huzur halini korumalıdır*" ifadelerine yer verir. Zira nefesin farkında olma, şimdiki ân'ın farkına varmada önemli bir adımdır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 114; Shannon Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* çev. Meltem Uzun, Kuraldışı Yay., İstanbul 2003, s. 25.

Sefer der-vatan; Âlem-i halktan Hakk'a, başka bir ifadeyle cismânîlikten ruhânî vasıflara, kötü sıfatlardan güzel ahlâka doğru yolculuktur.

Nazar ber-kadem; Sâlikin yürürken, kalbini tefrikadan korumak amacıyla ayağına bakmasıdır.

anlamına gelen bu terim, sâlikin murakabeye ulaştıktan sonra uyguladığı nefy u isbat zikridir. Her gün belli sayıda yapılır. Zâkir, gözlerini yumar, ağzını kapatır, dişlerini birbirine kenetleyip, dilini damağına yapıştırır. Nefesini tutup, dili hareket etmeksizin kalbiyle zikredecek şekilde illallah lafzını kalbine vurdurur. Hararet, bütün vücuduna başını hareket ettirerek yayılır. Kalbinden bütün fânîleri çıkarıp, onlara fenâ nazarıyla; Bâkî olana da bekâ nazarıyla bakar. Bu şekilde yirmi bir veya yirmi üç kez söyledikten sonra[714] "*Muhammedun Rasulullah*" der. Bu esnada maksudundan başkasını düşünmez.[715] Burada dikkat çekici bir diğer yön, vukûf-ı adedînin, ledün ilminin kapısı olmasıdır.[716] Zira nefy ü isbatta mürid zahiren nefes verirken batındaki hatarâtı da nefyetmektedir.[717]

Bahâeddin Nakşbend'in ilm-i ledünnün kapısı olarak nitelendirdiği yâd kerd ile Yoga'daki[718] bu nefes egzersizinin neticeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Soluk alıp verme, kişinin istemli ya da istem dışı gerçekleştirdiği yegâne işlemdir.

Halvet der-encümen; Halk arasında Hakk ile olmaktır. Halka karışmanın, huzura mani olmamasıdır. Safî, *Reşahât,* ss. 34-40; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 117; Ali Behçet Efendi, *Risale-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, s. 13.

Kişinin rûhî yaşantısını tamamen düzenlemeye yönelik bu uygulamalara diğer tarikatlarda da yer verildiği görülmektedir. Ancak Nakşbendiyye ile birlikte bu kavramlara açık ve kesin bir anlam kazandırılmış, başka hiçbir tarikatta böylesi bir titizlikle uygulanmamıştır. Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, ss. 202-204, 319-320; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order"*, Islamic Spirituality*, ss. 163.

713 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 23.

714 Tarikatta tek sayı üzerine yapılan vurgunun ve adetlerin, farklı bağlamda meditasyon uygulamalarında da geçerli olduğu görülmektedir. Yoga'daki nefes alma egzersizlerinde 3 veya dokuz kez yapılması önerilmektedir. Bir yoga çeşidi olan Bhastrika Pranayama'sında (prana, nefes alma tekniği anlamında kullanılmaktadır) ise nefes alma ve vermede kapasiteye göre 7 ile 21 kez yapılması önerilir. Rudolph Ballentine, "Burun İşlevi ve Enerji", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü,* Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 67; Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* ss. 91-93, 95. Nakşbendîlik'te tek sayı üzerine yapılan vurgu için bk. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 140-141; Çerhî, *age*, s. 13; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Nevaî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 24b-25a.

715 Safî, *age,* s. 37; Kufralı, "Gucduvanî", *İA*, c. IV, s. 821; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 123-124.

716 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 13; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114a; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 7b; Naficy, "Ghudjduwânî, *EI*, c. II, s. 1077; Nizami, "Gojdovânî", *EIr,* c. I, s. 120; Kiyanî, *Tarih-i Hankâh,* s. 195.

717 Sâfî, *Reşahât,* s. 133.

718 Hint dinsel geleneklerinde bir meditasyon tekniği olan Yoga, evrensel ben'le birleştirilip bütünleştirmek için kişisel ben'i eğitmenin pratik yolu olarak uygulanmakta olup, tekniği oldukça eskilere kadar gider. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü,* s. 398.

Soluk alıp vermeyi kontrol altında tutmak, Yoga'da zihni denetlemenin ön hazırlığı olup, bu da prana enerjisine ulaşmanın ilk adımıdır.[719]

Kişi, arzu ettiği gibi nefes alabilir ya da nefesini bilmezden gelebilir. Bu durumda beden, nefesi kendi başına almaya başlar. Nefes alma işlemi, refleks halinde gerçekleşir. Beden, nefes almadan işlevini yapamayacağı için nefesi bilinçli olarak denetlemeyi bıraktığımızda zihnin bilinçsiz bir kısmı çalışmaya başlayarak bizim için nefes alır. Bu görevi beynin alt bölümleri yerine getirmektedir. Kişi, nefesini denetlemeyi bıraktığında nefes alma işlemi beynin ilkel kısımlarının denetimine girecek, ardından fazla farkında olmadığımız bu duygu, düşünce ve hislerin bulunduğu bilinçsiz zihin devreye girecek, başka bir ifadeyle nefes denetlenmediğinde nefes rast gele ve düzensiz hale gelecektir.[720] Dolayısıyla *yâd kerd* deki uygulama, sâlikin *vukûf-ı kalbî*yi gerçekleştirmesinde önemli bir adımdır.

Nefesin tutularak yapıldığı bu zikir usûlünün meditasyon uygulamalarına benzemesi,[721] tarikata bir takım eleştirileri de beraberinde getirmiştir.[722] Habs-i nefes uygulaması yapan Nakşbendîler'e karşı Kübrevî şeyhlerinden Bahâeddin Ömer (öl. 857/1453) bunun Yoga uygulamalarından olduğunu ve hiçbir tarikat şeyhinin bunu tavsiye etmediğini söyleyerek itirazda bulunmuştur. Alâeddin-i Attâr'ın torunu Yusûf-

---

719 Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 82, 114.

720 Buna göre kesintili ya da kesintisiz, ritmik ya da düzensiz nefes almak, kişinin fiziksel ya da ruhsal durumunu belirlemede son derece önemlidir. Khan, *Müzik,* s. 118; Komisyon, "Neden Nefes?", (Takdim Yazısı), *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü,* Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 23, 43.

721 Aslında rûhî bir tecrübe olması hasebiyle meditasyona benzer uygulamalar hemen bütün dinlerde geçerli bir olgudur. Üzerinde durduğumuz meditasyon tekniği ise, çeşitli egzersizlerle vücûdun Yoga pozisyonunda tutularak bir olay veya sembole ilişkin hayaller oluşturmak suretiyle soluk almayı denetleme ve düzenlemeyi öngörür. Bu durumdayken dikkat alanı kesin bir şekilde sınırlandırılmakta ve dışarıdan etkilenmemeye çalışılmaktadır. Soluk alıp vermeyi kontrol altında tutmak, zihni denetlemenin ön hazırlığı olup, bu da prana enerjisine ulaşmanın ilk adımıdır. Bk. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* ss. 113, 121, 125, 127; Hewitt, *Meditasyon,* ss. 8-10; Atkinson, *Psikolojiye Giriş,* s. 214; Rama, "Prana Bilimi", *Nefes*, s. 82.

722 Uygulamalar açısından bakıldığında Nakşbendîlik'teki zikre hazırlık, nefesin tutulması, ruh-beden dingiliği gibi hususlar, Yoga'yı andırmaktadır. Nefesin tutulması anlamına gelen habs-i nefes, Hint Yogileri'nin de üzerinde durdukları hususlardandır. Böylece, bir zaman sonra kişi soluk hâline gelmekte, suje ve obje ortadan kalkarak kişi, solunum olayının kendisi olmaktadır. Soluk haline gelmek ise doğal olarak yaşayışa, kendiliğinden seçimsiz bir yaşama götürür. Bu, faaliyeti olmayan bir faaliyettir. Zira benlik merkezinden yönetilmemektedir. Selvaraşan-Yesudian, *Yoga; Çok Yaşamanın Sırrı,* İstanbul 1972, ss. 9-11; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 117; Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* ss. 95-96, 103; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, ss. 303-304. Bu noktada Dihlevî'nin bu görüşünde haklılık payının olduğu söylenebilir.

ı Attâr ise ona, Bahâeddin Nakşbend ile halifelerinin müridlerine bu usûlü tavsiye ettiklerini belirtmiştir.[723] Bu nokada Şah Veliyullah Dihlevî (öl. 1167/1762)'nin yaklaşımı kanaatimizce dikkate değer niteliktedir. Dihlevî, Yogadaki habs-i nefesin dünyevî gayelerle yapıldığını,[724] oysa sûfîlerin nefsi tezkiye için bu usûlü kullandıklarını söyleyerek aradaki farkı belirtmiştir.[725]

Hafî zikri uygulamada hassasiyet gösteren Bahâeddin Nakşbend, cehrî zikir konusunda haleflerine bir sınırlama getirmemiştir.[726] Ancak hafî zikrin söz konusu dönemde Buhara ve civarında yaygınlık arz etmesi,[727] Bahâeddin Nakşbend'in bu hareketinin toplumda da kabul gördüğünün bir işaretidir.

Çerhî, en etkili zikir çeşidi olarak kabul ettiği hafî zikirle[728] ilgili olarak "*Rabbini içinden, yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma*[729] âyetinden hareketle, kişinin kalbinde meskenet, tazarru ve korku

---

723 Yusuf-ı Attâr'ın, yakın zaman önce yaşamış tarikat büüyüklerinin de bunu uyguladığı şeklinde Bahâeddin Ömer'e mukabelede bulunması, yapılan bir eleştiriye cevaptan ziyade, savunma psikolojisinin bir neticesi gibi görünmektedir.

724 Meditasyon uygulamalarının fizyolojik etkileri, günümüzde laboratuar ortamında da tespit edilmiştir. Meditasyon esnasında kaslarda gevşeme, insanda rahatlık ve canlılık duygusu, uykunun düzene girmesi, kalp atışında yavaşlama, solunum sayısın azalması, oksijen tüketiminin azalımı ve kanda sinirliliğe sebep olan laktik asidin düşmesi, tansiyonun normalleşmesi gibi etkiler sebebiyle de, özellikle yoğun iş temposunun beraberinde getirdiği stresle başa çıkmada uygulanan yöntemlerden biri olagelmiştir. Hewitt, *Meditasyon*, ss. 22-24, Atkinson, *Psikolojiye Giriş,* s. 216.

725 Yoga'nın hedefleri arasında bulunan aklî ve rûhî gelişme, beden ve ruh etkileşimi, şahsiyet bağımsızlığının gelişmesi, birlik şuurunun oluşumu gibi hususlar tasavvufun gayesi olan kemâlâtta ilerlemek suretiyle kullukta derinleşmenin ve ahiret kaygısının ötesindeki amaçlara dönüktür. Yoga ile Nakşbendîlik'te uygulanan habs-i nefes uygulamasındaki gaye farklılığı yanında uygulama usullerinde de bu durum söz konusudur. Zira meditasyonda obje, ses, duygu vb. sonlu varlıklara ya da sevgi, ölüm vb. kavramlara yoğunlaşılırken, habs-i nefeste yaratıcıya konsantre söz konusudur. Sonuçları açısından bakıldığında meditasyonda toplumdan soyutlanma da söz konusu olabilmektedir. Bu durumda kendilerini kültürlerinin süregelen yaşamından tümüyle dışlamalarına ve ciddî kişisel ve toplumsal sorunları "*aldatıcı*" oldukları gerekçesiyle göz ardı etmelerine yol açabilir. Nakşbendîlik'te uygulanan *halvet der encümen* prensibi ise böylesi bir olasılığın büyük ölçüde devre dışı bırakmaktadır. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 108a; Selvaraşan-Yesudian, *Yoga; Çok Yaşamanın Sırrı,* İstanbul 1972, ss. 9-11; Rama, agm, *Nefes,* ss. 95-96, 103; Hewitt, *age,* ss. 37-38, 67; Tosun, *age*, ss. 303-304.

726 Mir Abdülevvel, *Mesmûât,* s. 76; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 50a; Safî, *Reşahât,* s. 95. Bahâeddin Nakşbend sonrası bu tarikata mensup olanların semâ ve halvet uygulamaları için bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşbend,* ss. 327-332.

727 Çerhî, *Tefsir*, vr. 70b, 71a.

728 Aynı eser, vr. 70b.

729 el-A'râf, 7/205.

ile Rabbini anması gerektiğini belirtir. Müfessirlerden bazıları بِالْغُدُوِّ وَ الاصَال den kastın, gece ve gündüz olduğunu ileri sürer. Çerhî buradan, her zaman için zikr-i hafî ile meşgul olunması, Allah'tan gafil halde bulunulmaması gerektiği sonucunu çıkarır.[730]

Çerhî'ye göre "*Rabbinize yalvararak ve gizlice dua edin*[731] âyetinde de hafî zikre işaret vardır. Aynı âyetin devamında gelen "*Allah Teâlâ hududu aşanları ve yüksek sesle çağrışanları dost edinmez*"[732] kısmı da hafî zikir bağlamında değerlendirilebilir. Çerhî'nin bu düşüncesindeki hareket noktası, âyetin sebeb-i nüzûlüdür. Sahabe (r.a.) Rasûlullah (s.) ile bir seferde iken yüksek sesle tekbir ve tehlil getirince Hz. Peygamber (s.); "*Ey insanlar, kendiniz adına korkun. Sizler sağır ve gaib birisine değil*, *işiten ve yakın olan Allah'a dua ediyorsunuz*"[733] buyurmuştur. Sebeb-i nüzûlden hareketle, hafî zikir çeşidi daha evlâdır.[734]

Çerhî'nin, âyet ve hadislerden hareketle hafî zikri temellendirme gayreti, cehrî zikri reddettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim onun döneminde aynı ekole mensup olup da cehrî zikir ve halvet uygulamalarına yer verenler de vardır.[735] Çerhî'nin burada üzerinde durduğu konu, tarikatın temel uygulamalarından olan hafî zikrin, diğer zikir çeşitlerinden daha üstün oluşudur ki, bu tarz bir savunma, onun cehrî zikir uygulamalarına yer vermediğini göstermektedir.

Çerhî'nin hafî zikir konusunda hareket noktalarından biri de; "*Kendilerini ne ticaretin, ne de alışverişin Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan alıkoymadığı*

---

730 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 24-25.

731 el-A'râf, 7/55.

732 el-A'râf, 7/55.

733 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. IV, s. 402.

734 Çerhî, *age*, s. 25. Bursevî de söz konusu ayetin, hafî zikre işaret ettiğini belirtmektedir. Ancak söz konusu âyeti farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Zemahşerî bu ayeti; Allah'a yüksek sesle değil de gizli bir şekilde dua edilmesi, kişinin namaz kılarken, çevredeki insanların okuduğu âyetlere vâkıf olmaması şeklinde tefsir eder. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. I-II, s. 110; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri,* haz. heyet, Damla Yay., İstanbul 1997, c. III, s. 179.

735 Geniş bilgi için bk. Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 76; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 50a; Safî, *Reşahât,* s. 95; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 70; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 144; Johan G. J. ter Haar, "The Naqshabandî Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi", *Naqshbandis*, Paris-İstanbul 1990, s. 85; Togan, "The Khafi, Jahri", *Naqshbandis in Western,* s. 32; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, ss. 301, 327-328, 331-332

insanlar…"[736] âyetidir.[737] Bireyin gündelik hayatını sürdürürken Allah'ı kalbinde anması, hafî zikir usûlüyle mümkün olup cehrî zikir gibi özel bir mekan ve zaman ayırmaya ihtiyaç yoktur.

Çerhî'nin bu temellendirmesi, kendinden sonraki ve günümüz bir kısım müellifler tarafından da kabul görmüştür. Tarikatın sessiz zikir ve halvet der encümen prensiplerinin, modern hayat için daha uygun olduğu ileri sürülmüştür. Zira kişi, bir yandan dünyevî işlerini yaparken, diğer yandan kalbindeki ilâhî varlığa tam anlamıyla konsantre olabilmektedir. Böylece modern dünya toplumunun kişiye yüklediği zor ve farklı görevlerin üstesinden gelmesine yardımcı olabilecek niteliktedir.[738] Bu noktada halvet der encümen prensibi "*dünyada ol, dünyadan olma*" şeklinde de formüle edilebilir.

b. Cehrî Zikir ve Semâ

Mutasavvıfların, seyr ü sülukta uyguladıkları yöntemlerden bir diğeri de cehrî zikirdir. Nakşbendîlik tarihinde Abdulhâlık-ı Gücduvânî ve Bahâeddin Nakşbend'le birlikte hafî zikre önem verilse de Hâcegân döneminde Mahmut Encirfagnevî'den Emir Külâl'e kadar hafî ve cehrî zikir birlikte uygulanagelmiştir.[739]

Bunun yanında, kelime olarak işitme anlamına gelen[740] ve müridlerin dönerek yaptıkları bir zikir çeşidi olan semâ ile ilgili Yusuf-ı Hemedânî, semâ'ın faydalarına değinerek bunun Hakk'a sefer olduğunu, gayb âleminden faydalar sağlandığını fethin başlangıcı olduğunu belirtir. Semâ, ruhlara kuvvet, kalıplara gıda, kalplere hayattır. Onunla perdeler yırtılır, sırlar açılır.[741] Semâ vb. cehrî zikir metotlarıyla vücudun çeşitli bölgelerinde yoğunlaşan enerji fazlası dağılırken, psikolojik olarak ortaya çıkan

---

736 en-Nûr, 24/37.

737 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 31.

738 Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin benzer yaklaşımları için bk. Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, s. 141; Annemarie Schimmel, "Foreword", (*Sufi Heirs of the Prophet* içinde), s. IX; Togan, "The Khafi, Jahri", *Naqshbandis in Western* s. 24.

739 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 42b-43a; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 199b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* c. II, vr. 7a-b.

740 Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 675.

741 Abdülvehhâb Şa'râni, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* İstanbul 1970, c. I/2, s. 605.

korku, endişe, düşünce bulanıklığı gibi engellemelere olumlu yönde etki edebilmektedir.[742]

Azîzân lakabıyla da tanınan Ali Ramitenî, cehrî zikri uygulamasına sebep olarak Rasulullah (s.)'ın ölüm döşeğindekilere kelime-i tevhid zikrini telkin etmesini gösterir.[743] Ancak Bahâeddin Nakşbend'le birlikte bu durum değişmiştir. Kendisi, Herat emiri Muizzuddin Hüseyin'in misafiri olduğunda tarikatın mahiyetiyle ilgili sorulan sorulara *halvet der encümen* prensibi çerçevesinde semâ ve cehrî zikir uygulamasına yer vermediğini belirtmiştir.[744]

Ancak böylesi kesin bir tavırdan, tarikatta cehrî zikrin tamamen devre dışı bırakıldığı ya da Bahâeddin Nakşbend'in cehrî zikre karşı olduğu şeklinde bir sonucuna varılmamalıdır. Konuyla ilgili Ubeydullah Ahrâr'ın naklettiği şu hadise önemlidir.

Ahrâr, Buhara'dan Herat'a gelişinde Bahâeddin Nakşbend'in müridlerinden Hâce Misafir'le görüştüğünde Hâce Misafir Bahâeddin Nakşbend'le başından geçen şu hadiseyi aktarır: "*Hâce Bahâeddin'in sohbetlerine devam ediyordum ve bende semâ'a, raksa karşı meyil vardı. Bir gün topluca karar aldık ve semâ ekibini hazırlayıp Hâce'nin meclisinde semâ etmeye başladık. Hazret-i Hâce'nin ne yapacağını merak ediyordum. Meclisten ayrılmadı ve bizi de bu işten men etmeyerek; 'Biz bu işi yapmayız, ama inkar da etmeyiz' dedi.*"[745]

---

742 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* ss. 148-149. İnsanın ritmik hareketlerle enerjisini boşaltması, günümüz müzik türlerinin insan üzerindeki fiziksel etkisinde de görülmektedir. Ancak bu etkileme, semâ'ın ruha kazandırdığı yücelişten farklı olup sürekli tekrarlanan bir ritim ve tını ile insan bedenine yapay bir güç kazandırmaktadır. Ruha uygun olmayan müzik türleri ise insanı olumsuz yönde etkilemektedir. Bu noktada Inayat Khan, batıda semâ edenlerin "*dönen derviş*" ya da "*raks eden derviş*" şeklindeki adlandırılmasına eleştiride bulunur ve bunun, mutasavvıfların hayat felsefelerini anlayamamaktan kaynaklandığını belirtir. *Müzik,* ss. 52-53, 88.

743 Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 120.

744 Salâhaddin b. Mübarek, *Enisü't-talibin*, s. 49; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 30; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 419; Muhammed Talib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 23b-24a; Harîrîzâde, *Tıbyân* c. III, vr. 200a.

745 Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 76; Safî, *Reşahât,* s. 95; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 70; Johan G. J. ter Haar, "The Naqshabandî Tradition in the Eyes of Ahmad Sihrindi", *Naqshbandis*, Paris-İstanbul 1990, s. 85; Togan, "The Khafi, Jahri", *Naqshbandis in Western,* s. 32.

Bahâeddin Nakşbend, semâ'a karşı çıkmadığı gibi semâ'ın faydalarıyla ilgili şunları söyler; "*Riyazet ve mücahede ehlinin kalbinde zaman zaman kesret-i melâmet zuhur eder. Feyz ve ye's, fiillerde taşkınlığa, hallerde kusura neden olur. Bu sebeple meşayıh, bu arıza ve hallerden kurtulmak için meşrû sınırlar içinde güzel ses ve nağmeler dinleyerek, vaktin hâcetine göre melâmetin kaybolduğunu anlayıncaya kadar semâ ederler.*[746] Bir diğer faydası, sâlikânda seyr ü sülûk esnasında zahirî ve nefsânî yönlerinin istîlası ile çok defa fakt ve hicâb oluşur. Tarikatta ahvâl-i terakkî ve kurb derecelerinde gerileme dolayısıyla ayrılık acısından kaynaklanan kavuşma iştiyakında noksanlık zuhur edebilir. Sâlikin güzel nağmeler dinlemesiyle halinde bir arınma meydana gelir, kalbinde muhabbet artar. Zamanın lezzetiyle ruh kuşu yücelip benlik ızdırabından kurtulur. Ayrıca semâ, nefisteki kötü vasıflardan kurtulmaya, rikkat-i kalbe vesiledir. Böylece kalpte Allah'tan başkasına yer kalmaz.[747]

Çerhî'nin semâ'ı, izahı zor haller kategorisinde değerlendirmesi,[748] semâ'ı belli bir amaç ve faydaya yönelik uygulamalardan kabul ettiğini göstermektedir. Ancak semâ'ın faydalarına işaret ederken neden bu uygulamaya yer vermediği üzerinde durulması gereken bir husustur. Buna Nakşbendî ekolü ileri gelenlerinin verdiği cevap genelde, tekâmülde semâ'ın, hafî zikir kadar etkili olmadığı şeklindedir. Meseleye, gösterişe önem verilmemesi noktasından da yaklaşılmaktadır. Nitekim

---

746 Zira müzik, insan ruhunun derin katmanlarına rahatlıkla ulaşabildiği için dinleyenleri sarhoş ederken, müziği icra edenleri de coşturmaktadır. Mûsîki eşliğinde yapılan semâ'ın, kesret-i melâmetin giderilmesine yönelik işlevselliği psikolojide heyecanın, vücûdun zayıf noktalarından boşaltılmasını andırır. Semâ, vecd hâlinde insanı kucaklayan heyecanın, vücûdun nispeten dirençsiz noktalarına saldırması ve buralardan insanı sarsması ile meydana gelen bir harekettir. Ruhla beden arasındaki ilişkinin sonucu olup ruhun kuvvetini de artırmaktadır. Khan, *Müzik,* ss. 16-17, 137; Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 119.

747 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 50a-50b. Buna göre feyz ve ye'sin artması ya da nefsânî yönün öne çıkması gibi sâlik açısından iki uç nokta semâ vasıtasıyla dengelenmektedir. Semâ esnasında icrâ edilen mûsîkî, konsantrasyonu sağlayarak fiziksel ve ruhsal olan arasında köprü işlevi görmektedir. İçerdiği uyumla insan ruhunu mutlu kılarak onu yüce mertebelere ulaştırmaktadır. Hem işitme hem de bedenen zikre katılma tarzında bir uygulama olan semâ, kullukta derinleşmeye yönelik bir uygulamadır. Günümüzde özellikle mûsikînin ruh sağlığı üzerindeki etkisi üzerinde de durulmaya başlanmış, dünyanın ilk tıp fakültelerinden biri olarak kabul edilen Kayseri Gevhernesibe Tıp Tarihi Müzesi, bunun kültürümüzdeki numunelerinden biri olarak tarihe geçmiştir. Benzer durum doğu düşüncesinde de yer almış, fiziksel bedenin sağlıklı olması için önce ruhsal bedenin rahat ve huzurlu olması gerektiği düşüncesinden hareketle, müziğin tedavi edici yönüne Vedantalar'da *Samadhi* adı verilmiştir. Khan, *age,* ss. 151, 167.

748 Çerhî, *Neynâme,* s. 160.

sohbetin inzivaya tercih edilmesi, müridi diğer insanlardan fark ettirecek giysi şekillerinden uzak durulması da bu kaygının bir tezahürüdür.[749]

Sülûkun evrelerine göre zikrin çeşitlilik arz edebileceğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Örneğin Râmîtenî, sülûkun başında mürid için cehrî zikri, sülûkta merhale kat eden içinse hafî zikri tavsiye eder. Zira müptedi sâlike ağır gelmekte, belli bir mesafe kat edeninse her uzvu zaten zikretmektedir.[750] Râmitenî'nin bu görüşü, sonraki bir kısım müelliflerce de kabul görmüştür. Böylece zikir çeşitlerinden biri zahir, diğeri bâtın ism-i şerîfinin muktezâsı kabul edilmiştir. "*Amel-i kesîr itibariyle cehrî zikir, riya ihtimalinden uzak olması hasebiyle de hafî zikir efdaldır*"[751] denilmiştir.

Çerhî'nin konuya yaklaşımı ise söz konusu zikir çeşitlerinin ruha etkisi noktasındadır. Hafî zikirle kıyaslandığında semâ ve cehrî zikirde huzur ve zevk hali devamlı değildir. Cehrî zikir uygulamasından kısa bir süre sonra yaşanan o yüce hâl kaybolmaktadır. Halbuki *vukûf-ı kalbî*ye müdavemet cezbeyi, cezbe ise vusûlü getirmektedir.[752]

Çerhî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî[753] ve Bahâeddin Nakşbend'in, müridlerin sohbet veya zikrin tesiriyle nara atmalarını hoş karşılamadıklarını ve bu tür davranışları gaflet olarak değerlendirdiklerini de ekler.[754] Ancak Çerhî'nin buradaki hareket noktası, kanaatimizce cehrî zikrin eleştirisi olmayıp, şuursuz ve âdâbına uygun olmayan tarzdaki zikirdir ki bu noktada cehrî veya hafî arasında bir fark yoktur.

---

749 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 242; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 196a; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 8; Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneği", *İslâmî Araştırmalar,* Ocak 1991, c. V, s. 2.

750 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 20.

751 Abdurrahman Sami, *Mi'yâru'l-Evliyâ*, s. 34.

752 Çerhî, *age*, s. 31. Cehrî zikir esnasında vücûdun âzâları da harekete geçmekte, sâlik bir nevî transa girmektedir. Halbuki hafî zikirde kişinin kalbinden sürekli Allah'ı zikretmesi esastır.

753 Çerhî, konuyla ilgili Mevlânâ'nın, "*nara atma yanında gaib değil yâr vardır*" ifadelerine yer vermektedir. Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 25.

754 Aynı eser, s. 28.

4. Murakabe ve Teveccüh

Çerhî'nin seyr ü sülûkta önem verdiği hususlardan biri de murakabe ve teveccühtür. Bir şeyi korumak anlamında Arapça bir kelime olan murakabe,[755] ıstılahta Allah'ın her şeye kadir ve her şeyden haberdar olduğunu bilmesi, kalbin maksûdunu her an mülâhaza etmesi anlamına gelir.[756]

Murakabe ve nefy ü isbât arasında kıyaslama yapan Attâr, murakabenin daha üstün ve maksada daha yakın olduğunu belirtir. Zira mülk ve melekûtta tasarruf sahibi olmak, havâtırı def edip bâtını aydınlatmak murakabe ile mümkündür.[757] Bu kavram, kalbi korumak anlamındaki *vukûf-ı kalbî* prensibiyle de bağlantılıdır.

Çerhî murakabeye, kötü şeylerden kaçınıp insanın kendi durumunu, söz ve davranışlarını sürekli kontrol etmesi anlamı verir.[758] Murakabe, bâtını aydınlatmaya yönelik bir çaba olmakla birlikte, dışa yansıyan yönleri de vardır. Bireyde vakar, temkin, birçok ilme vukûfiyet gibi hususları gerçekleştirme yanında [759] bâtının zahire aksedişidir.

Kişinin kendini her an gözetip kontrol etmesi anlamında kullandığı murakabenin, yalnız doğu düşüncesinde değil modern psikolojide de farklı adlarla uygulanması, insanın kendisini anlaması yönünde atılmış adımlar olarak değerlendirilebilir. Kişi bu tarz bir konsantrasyonla gerçekten bir çaba içine girdiğinde, kendi kendisini müşahede etmesi, savunma halini hafifletmesi, hırsını azaltması ve kendi başına hareket etme cesaretinin artması gibi durumların ortaya çıktığı tespit edilmiştir.[760]

---

755 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 146.

756 Ebu İsmail Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn,* Kum 1989, s. 169; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 236; Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 533

757 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 431; Sâfî, *Reşahât,* s. 131. Buradan hareketle Trimingham'ın, murakabenin Nakşibendi geleneğinde pek önemli olmadığı şeklindeki görüşüne katılmamaktayız. Murakabe ile ilgili görüşleri için bk. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* ss. 211-212.

758 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 23; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47b.

759 Çerhî'nin, murakabenin getirileri arasında saydığı vakar vb. hususları şahsiyet gelişmesi olarak algıladığımızda benzer hedeflerin Yoga'da da bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak murakabede vakar, kişinin kemâlâtta ilerlemesinin neticelerinden biri iken, Yoga'da hedeftir. Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* s. 30; Selverajan, *Yoga,* ss. 10-11.

760 Fromm, *Toplumsal Bilinçaltı*, ss. 171-2.

Sâliki kemâle erdirmede bir diğer uygulama ise teveccühtür. Bir şeye yönelmek anlamındaki teveccüh,[761] tasavvuf ıstılahında şeyhin müridine, müridin şeyhine konsantre olması, böylece müridin rûhî kabiliyetinin artırılmasıdır.[762] Ancak Çerhî bu kavramı daha ziyade mürşidin müride yönelmesi anlamında kullanmaktadır.[763]

Nakşbendîlik'te şeyh ile mürid arasındaki güçlü ilişki, rabıta ve teveccühle sağlanmış olup zikrin tam yerine getirilebilmesi için gerekli bir husustur.[764] Teveccüh ve rabıta gibi teknikler diğer tarikatlarda da kullanılmakla birlikte Nakşbendîliğin buna daha fazla önem verdiği görülmektedir.[765] Bahâeddin Nakşbend'in, zikir gibi önemli bir hususu vefat etmiş bir kimsenin ruhâniyetine teveccüh üzerine binâ etmesi, tarikatta bu kavrama verilen önemin bir göstergesidir.

Çerhî, Hakk dostu, meczûb-ı mutlak olan *kâmil ü mükemmil* şeyhin, tek bir nazarıyla müridini eğitebileceğini belirtir.[766] Konuyla ilgili Mevlânâ'dan naklettiği bir beyit şöyledir;

Tebrizî'yi görüp de tek bir nazarıyla müşerref olan

Çilede harcadığı zamana ta'n eder.[767]

Şayet mürid, mürşidin teveccühünün değerini bilse, çile ve riyazete ayıracağı vakti, şeyhin teveccühünü kazanma yolunda gayret sarf edecektir. Çerhî, yine Mevlânâ'nın;

Ney, yârdan ayrılanın yoldaşıdır

Onun perdeleri bizim perdelerimizi yırttı.[768]

761 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 752.

762 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 530-531; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 717.

763 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 77b.

764 Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* s. 272.

765 ter Haar, "Manevi Rehberliğin Önemi", *Tasavvuf,* sayı 9, ss. 392-393.

766 Çerhî, *age,* vr. 77b.

767 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 27.

768 Çerhî, *Neynâme,* s. 151.

Beytini de teveccühle ilişkilendirir. Ulu kimselerin bir kişiye tesiri söz konusu olduğunda, tesir olunan şahıs, mâsivâullahtan bağını koparır ve hakiki sevgiye ulaşarak O'nun sıfatları ile sıfatlanır.[769]

Teveccüh anında yaşanan haller, kişinin kemâlâtının da bir göstergesidir. Ahrâr, Muhammed Pârsâ'nın teveccüh esnasında gaybete daldığını, Alaeddin Attâr'ın ise kendine hakim olduğunu belirterek her iki durumu kıyasladığında ikincisinin daha üstün olduğunu belirtir.[770]

Ancak teveccüh, müridin yetişmesi açısından tek başına yeterli değildir. Attâr, müridin, şeyhin teveccühünü geliştirme yolunda çaba göstermediğinde zamanla teveccühün etkisinin kaybolacağına dikkat çerer.[771]

5. Rabıta

Murakabe ve teveccühle bağlantılı bir diğer konu rabıtadır. Kelime olarak r-b-t kökünden gelir. İki şeyi birbirine bağlayan, rapteden anlamındaki rabıta Allah'ın kişinin kalbini kuvvetlendirmesi manasında kullanılır.[772] Nefsini dünyadan men eden rahip, zahid ve filozoflara râbıt denmektedir.[773] Tasavvuf ıstılahında rabıta, müridin kalbini ilâhî sıfatlarla muttasıf kâmil bir mürşide bağlamasını, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle birlik halinde olmasını ifade eder.[774]

---

769 Çerhî, *age,* s. 151. Buradan, teveccühün bir nevî kabiliyet aktarımı olduğu sonucuna varılabilir. Mürşidin sahip olduğu tasarruf gücü, ona böyle bir imkan vermektedir. Benzer durum, kişinin bir şeye konsantre olması üzerinde duran meditasyon uygulamalarında da görülmektedir. Belli nesnelere ya da *iyilik, güzellik* gibi kavramlara yapılan konsantrasyonda bile kişinin dinginliğe ulaştığı tespit edilmiştir (geniş bilgi için bk. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 157; Hewitt, *Meditasyon,* ss. 73-167).

770 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 149; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 149a.

771 Safî, *Reşahât,* ss. 125-126.

772 Bu kökten türeyen kelimenin Kur'an-ı Kerim'de "*Savaşa **hazırlıklı, uyanık bulunma***" Âl-i İmran, 3/200; " ***Bağlanıp** beslenen atlar*" el-Enfâl, 8/60 *Kalblerinizi **(birbirinize) bağlamak,"*** el-Enfâl, 8/11; "*Metanet **bağlama***" el-Kehf, 18/14; "*kalbini **pekiştirme,"*** Kasas, 28/10 (bk. Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 299-300) şeklindeki kullanımları, bu kavrama tasavvufî alt yapı oluşturacak niteliktedir.

773 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. II, s. 474; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* İFAV Yay., İstanbul 1994, s. 135.

774 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 88; Gündüz, "Râbıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, s. 247; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 584.

Tasavvur-ı şeyh kavramı Nakşbendîlik'te yaygın olup,[775] manevî derecelere ulaşmada rabıtanın önemi Bahâeddin Nakşbend tarafından da dile getirilmiştir.[776] Ona göre, sülûk esnasında mürid, kendisine verilen zikir telkinini tam manasıyla yerine getiremese bile, rabıtaya devam ettiği sürece kemâle ermesi umulur.[777] Ancak bu ifadeden, zikrin gerekli olmadığı sonucuna varılmamalıdır. Zira rabıta ve zikir telkini, aralarında kıyas yapılacak bir husus değil birbirlerini tamamlayan unsurlardır.

Yakub-ı Çerhî tahsilini tamamlayıp Buhara'dan ayrılırken, Bahâeddin Nakşbend, kendisini hatırlaması amacıyla külahını vermiş ve "*sizin yanınızda bize verecek bir şey yok. Bu sebeple külahımı al götür. Bunu gördüğünde bizi hatırlayasın. Bizi hatırladığında da bizi bulursun.*" Demiştir.[778] Burada rabıtanın, tasavvufta müridi eğitmeye yönelik bir uygulamanın yanında, aradaki muhabbet ve alâkayı korunmaya yönelik insânî bir durum oluşu da söz konusudur. Zira bu görüşme gerçekleştiğinde Yakub-ı Çerhî henüz Bahâeddin Nakşbend'e intisap etmemiştir.

Rabıtanın insanda fıtrî bir unsur oluşuna dikkat çeken Çerhî[779] insan ruhunun sürekli bir yükseliş ve alçalış içerisinde olduğunu belirtir. Yükseliş halini devam ettirebilmenin önemli şartlarından biri "*sadıklarla beraber olunuz*"[780] âyetinde de buyrulduğu üzere enbiya, evliya ve diğer salihlerle yoldaşlık etmektir.[781] Hz. Peygamber'in "*Kişi sevdiğiyle beraberdir*"[782] hadisi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Günümüz psikolojisi, insan bünyesinde kudretli ve her şeyle ilgilenen bir figüre inanma şeklinde derin bir istek bulunduğuna dikkat çekmektedir. Yetişkin insanlar da bir çocuk gibi yanında huzur duyabileceği, örnek alabileceği, genellikle

---

775 Meier, *Zwei Abhandlungen Über die Naqshbandiyya*, s. 51, 59, 150; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 164.

776 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 242.

777 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 421.

778 Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 138; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38; Safî, *Reşahât*, s. 96; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, ss. 66-67.

779 Rabıtanın fıtrî bir davranış oluşu noktasında bk. Gündüz, "Rabıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, ss. 244-249; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* ss. 135-137.

780 et-Tevbe, 9/119.

781 Çerhî, *Neynâme,* ss. 148-149; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 61b, 131b.

782 Buharî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165, hno: 2640; Tirmizî, Zühd, 50, hno: 2386.

pasif, umut verici ve güven dolu birisinin özlemini duymaktadır. Bu ilgi, genellikle saygı veya sevgi ile tasvir edilir.[783]

Çerhî, rabıta hakkındaki görüşlerini şu mısralarla dile getirir.

Mânâdan ibaret mücevher peşinde koşup da

Dirilik kokusunu içine çekerek canlar cânına kavuşana dek

Kendini bilme yolunda her şeye ulaşmak için

Velhasıl sözün özünü benden dinle.[784]

Buna göre gerçek hazineye yani vuslata ermenin yolu, salihleri dinleyip kalpte onlara yer vermekledir. Abdurrahman Câmî'nin dilinden dökülen "*men seg-i eshâb-ı kehfem*"[785] ifadesi de bu gerçeğe işaret etmektedir. Ashâb-ı Kehf'i takip eden bir köpek bile, sadıkların peşinden gitmesi neticesinde nice mükafatlara ulaşabilmektedir.[786] Rabıtaya devam eden mürid, zamanla şeyhinin hal ve vasıflarını yansıtmaya başlayacaktır.[787]

Salihlerle dost olmak nasıl rûhî yüceliş sağlıyorsa, mefhûmu muhalifinden hareketle kesret âleminde isyankara dost olan kimse de, gerek bu dünyada gerekse ahirette ilâhî feyzden mahrum kalacaktır.[788] Bu yaklaşım tarzı, Hz. Peygamber'in;

---

783 Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları,* çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997, s. 96; Fromm, *Toplumsal Bilinçaltı*, s. 97.

784 Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

785 "*Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim*" anlamındadır. Câmî'nin ifadesi şu şekildedir: "*Ey Allâh'ın Resulü! Ashab-ı Kehfin köpeği gibi ben de senin ashabının arasına karışsam da, cennete girsem ne olur? Ashab-ı Kehfin köpeği cennete girer de, ben nasıl cehenneme girerim? O Ashab-ı Kehfin köpeği, ben de senin ashabının köpeğiyim.*" Söz konusu beytin, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki konularla ilişkisi noktasında bk. Şefik Can, *Mesnevî Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı,* Ötüken Yay., İstanbul 1997, c. III, s. 20.

786 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5b, 63a.

787 Zira birey, bu şekilde etkisinde kaldığı kişiyle özdeşleşmektedir. Özdeşleşme ise, benin yabancı bir benin kimliğine girmesidir. Birinci ben, bazı noktalarda öbürü gibi davranıp onu kısmen kendine mal eder. Gündüz, "Rabıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, s. 268; Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine,* çev. A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul 1991, ss. 81-90; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* 384.

788 Çerhî, *Neynâme,* s. 149.

"*Kişi dostunun dini üzeredir. O halde arkadaşlık ettiğiniz kimse hakkında dikkatli olun*"[789] hadisinin de açılımıdır.

Çerhî, Ubeydullah-ı Ahrâr'a tarikatın eğitim usûllerini anlatırken sıra rabıtaya gelince, bu usûlü müridlerine aktarırken onları hayrete düşürmemesini ve sadece kabiliyetli müridlere anlatmasını tavsiye etmiştir.[790] Çerhî'nin bu yöndeki telkinlerinden, rabıtanın insânî bir olgu olması yanında, Nakşbendîlik'te bir sistem halinde geliştirildiği ve rabıta telkîninin her müride değil, istîdatlı olanlara yönelik bir uygulama olduğu sonucuna varılabilir.

Çerhî'nin zaman zaman Fethâbad'daki evinde Şeyh Seyfuddin Bâherzî (öl. 696/1297)'nin mezarına yönelmesi, vefat etmiş kişiye de rabıta yapılması konusuna olumlu yaklaştığını göstermektedir.[791] Bahâeddin Nakşbend bu konuda Veysel Karânî'yi örnek verir ve onun ruhaniyetine yönelmenin, dünyalık kaygı ve bağlardan tamamen kopmada çok etkili olduğunu belirtir. Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizî (öl. 295/908)'ye yönelindiğinde ise varlıkta herhangi bir sıfat kalmamaktadır.[792]

Vefat etmiş bir şeyhe yönelmek, yaşayan bir şeyhin rehberliğini devre dışı bırakmadığı gibi birbirlerini tamamlayıcıdırlar. Zira her iki durumda da mürşidin ruhaniyeti, vücuduna hasredilmemektedir.[793] Önemli olan şeyhin sûreti değil, kendisini o makama taşıyan maneviyatıdır. Ölüm ten kafesinden kurtulma ise, ruh özgürlüğüne kavuşmuştur ve ontolojik mânâda hayatta olan birisine telkinde bulunmaya engel değildir. Vefat etmiş bir zattan zikir telkîninin söz konusu olması, tasavvuf literatüründe Üveysîlik kapsamında değerlendirilmektedir.

---

789 Tirmizî, Zühd, 45, hno: 2378.

790 Safî, *Reşahât,* s. 354.

791 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-mediyye*, s. 67; Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. III, s. 89; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 147.

792 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 25; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 131.

793 Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 204b; ter Haar, "Manevî Rehberliğin Önemi", *Tasavvuf,* sayı 9, ss. 391-392.

6. Üveysîlik

Üveysî, Üveys'e mensup, Üveys gidişli demek olup, tasavvuf literatüründe istifade ve feyzi, daha önce yaşamış ya da hayatta olduğu halde görüşmediği bir şeyhin rûhâniyetinden olan kimselere denilir.[794]

Mürşidin, bütün tasavvufi ekollerde önemli rolü olmakla birlikte Nakşbendîlik'te bu tema daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Üveysîliğe ve Nakşbendîlik'te Üveysîlik konusuna Birinci Bölüm'de değinilmişti. Burada tekrara düşmemek için, Çerhî'nin bu kavrama yaklaşımını ele almakla yetineceğiz.

Çerhî, Şeyh Seyfuddin Bâherzî'nin kabrine yöneldiğinde şeyhin "لا اله الاالله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيئ قدير" duasını kendisine telkin ettiğini belirterek[795] bizzat yaşadığı Üveysî tecrübeye işaret etmektedir.

Yaşanan hâl, Bahâeddin Nakşbend'in, zikr-i hafî konusunda Gücduvânî'den gördüğü manevî eğitime benzemekle birlikte, arada farklılıklar da vardır. Bahâeddin Nakşbend, Gücduvânî'nin bu telkini doğrultusunda Külâl'in cehrî zikir halkasına katılmadığı gibi hafî zikir, Nakşbend'den sonra da tarikatın temel uygulamalarından biri haline gelmiştir. Ancak Çerhî'nin, kendisine telkin edilen bu duayı, Ahrâr'a tasavvuf dersi olarak aktardığı şeklinde bir kayda rastlanmamaktadır.

Vefat etmiş kişilerden etkilenme, eski Yunan'dan beri bilinmektedir. Şahsî güçlüklerin giderilmesinde en etkili yardımı eski kahramanların örnek yaşamlarında bulmuşlardır.[796] Ancak Üveysî tarzda eğitim, söz konusu etkileşimin daha teknik bir boyutta olduğunu göstermektedir. Kişinin kendine örnek aldığı şahsa zamanla benzemesi, genel bir kaide olmakla birlikte, tarikattaki uygulamada bir kabiliyet aktarımı ve bilgilendirmeden bahsedilebilir.[797]

---

794 Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye,* s. 30; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 3a; Bursevî, *Kitâbu'l-Hitab*, s. 243; Algar, "Nakshband", *Shorter EI*, s. 436; Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik,* s. 91.

795 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 36.

796 Gündüz, "Rabıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, s. 244.

797 Ancak burada kastedilen istifade XIX. asırda Batı'da gelişen *Spiritizm* akımından farklılıkdır. *Spiritizm,* ölülerin ruhlarının, maddî fakat gayet ince bir cismi muhafaza ederek hayat sürdüklerini, maddî şahsiyete sahip olduklarını, bunların normal bakışla görülemeyeceğini, ancak bazı durumlarda ve özellikle medyumlar vasıtasıyla münasebette bulunabileceğini iddia eden bir meslektir. Bu tarz bir ruh çağırma öğretisinin dînî ilimler alanında tartışıldığını söylemek zor olup İslam toplumunun tarihinde de görülmemesi, Yar'ın

Çerhî'nin bu konuda yaşadığı bir diğer hadise Bahâeddin Nakşbend'e intisap edip-etmeme noktasında yaşadığı tereddüt anında meydana gelmiştir. Yine Fethâbad'daki evinde, Şeyh Seyfuddin Bâherzî (öl. 696/1297)'nin mezarına yönelmiş bir halde otururken Bahâeddin Nakşbend'e intisap hususunda kalbindeki kararsızlığın ansızın kaybolduğunu belirtir.[798]

Çerhî'nin bizzat yaşadığı Üveysî tecrübeler, onun bu tarz eğitime olumlu yaklaşmasında önemli bir etkendir.

7. Mücahede ve Riyazet

İnsanın oluşa katılma faaliyeti olarak değerlendirilebilen seyr ü sülûkun unsurları arasında mücahede ve riyazet de bulunmaktadır. Türevleri Kur'an-ı Kerim'de kırk bir yerde geçen ve c-h-d kökünden gelen mücahede,[799] kelime olarak vuruşmak, harb etmek anlamına gelirken[800] mutasavvıflar bunu Hakk'ın rızasını kazanma yolunda nefsin arzularına karşı durmak anlamında kullanırlar.[801] Mücahedeyi çeşitli kısımlara ayıran İbn Haldun, istikamet üzere olmak anlamındaki mücahedenin, her mükellef için farz-ı ayn hükmünde olduğunu belirtirken, tasavvufî anlamdaki mücahede için mürşidin zorunluluğuna vurgu yapar.[802]

Mücahede edenleri "*salihler*" olarak nitelendiren Çerhî'ye göre mücahede, talepte bulunmak ve bu talep doğrultusunda hareket etmektir. Bu noktada "*Bana dua edin, duanızı kabul edeyim"*[803] âyeti, Hakk'a ulaşma mücahedesinin kişide kazandıracağı ihsan duygusuna işaret etmektedir.[804]

---

bu tespitini haklı kılmaktadır. Ruh çağırma vb. uygulamalarla ilgili olarak bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü,* Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 249; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 157.

798 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Safî, *Reşahât*, s. 97; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-mediyye*, s. 67; Hocazâde, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, ss. 73-74; Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. III, s. 89; Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyıh-ı Nakşbendiyye*, s. 140; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 147; Kufralı, *Nakşbendîlik,* s. 62.

799 Kelimenin kullanımlarıyla ilgili olarak bk. Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 182-183.

800 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 593.

801 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* s. 382; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 520.

802 İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 173.

803 el-Mü'min, 40-60.

804 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

Ruhsat ve azimet konularına da değinen Çerhî, mücahedeyi azîmet bağlamında değerlendirir. Kalbe uygun gelmeyen bir hususta kişi, başkalarının vermiş olduğu fetva ile hareket etmemeli, kalbinin sesini dinlemelidir. [805]

Çerhî, nefsine karşı verdiği mücahedede şu hadisi düstur edindiğini belirtir; "*Seni terk edene iyilikte bulun. Sana mani olana ver. Sana zulmedeni affet.*"[806] Bu davranışların hepsi, nefsin hilafına harekettir. Nefisle mücadelenin neticesi ise, "*sabırlı fakirler, kıyamet günü Allah Teâlâ'nın misafirleridir*"[807] hadisinin muktezasından yani mukarrebûndan olmaktır.[808] Dolayısıyla mücahede, hayatın her anını kapsamalıdır.[809] Çerhî'nin dikkat çektiği bu mücadele, psikolojide kendini gerçekleştirme olgusuyla benzerlik arz eder. Zira kendini gerçekleştirme, kısa zamanda ve kolayca ortaya çıkacak bir gelişme veya değişme ile tamamlanmaz. Bu süreçte birey, üstesinden gelmek zorunda olduğu ve büyük ölçüde mücadeleyi gerekli kılan engellemelerle karşılaşabilir.[810]

Yakub-ı Çerhî, *Mesnevî*'den konuyla ilgili şu beyitleri nakleder.

Kâbe her ne kadar O'nun evi ise de benim yaratılışım da O'nun sır hanesidir.

---

805 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 28b. Bu görüşün psikolojik izahına Viktor Frankl'ın din-vicdan ilişkisi konusundaki yaklaşımı açıklık kazandırabilecek niteliktedir. Ona göre vicdan, dinî inancın oluşturulmasında ve zenginlik kazanmasında birinci derecede kaynak hüviyetine sahip yüce varlıkla insanın buluştuğu ortamdır. Dindar olmayan insan, vicdanın merkez noktasına mührünü basan yüceliğin farkında olmayan, çoğu zaman onu yanlış anlayan insandır. Dindar olmayanın da elbette vicdanı ve sorumluluk duygusu vardır. Onda eksik kalan şey, sorumluluğunun nereden geldiğini, varoluşunun asıl kaynağının ne olduğunu sormamasıdır. Ona göre vicdan, sorumluluğun son merciidir. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 37. Bununla birlikte Frankl'ın Logoterapi'de dini ele alış sebebi ve tasavvufun hedefleri nihâî noktada farklılaşmaktadır. Zira Frankl'le gelişen Logoterapi'nin nihâî hedefi ruh sağlığı iken (Bk. *age*, s. 37-38), dinin ve tasavvufun nihâî hedefi insanın "*ben insanları ve cinleri yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât, 51/56) âyetinde de belirtildiği üzere kulluk sorumluluğunu yerine getirmesidir.

806 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, ss. 158-159.

807 Ali b. Muhammed el-Kinânî İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şeri'ati'l-Merfû'a ani'ş-Şenî'ati'l-Mevdû'a,* thk. Abdulvehhâb Abdullatif. Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Mektebetü'l-Kahire Yay., , Beyrut 1981, c. II, s. 286, no: 20. Söz konusu rivayetin tahric ve değerlendirmesi için bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri,* s. 401; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis,* ss. 354-355.

808 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

809 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47b.

810 Eksiztansiyalist Psikoloji'de kendini gerçekleştirme, insan tabiatının eğilimi olarak tanımlarken, Rogers bu süreci hayatın tek amacı olarak kabul eder. Bahadır, *age,* ss. 50-51.

O evi yaptı ama ona hiç gitmedi. Halbuki bu haneye Hayy'dan başkası girmedi.

Beni gördüğünde Hüdâ'yı görür, sıdk Kâbesi'nin etrafında dönersin.

Bana hizmet, Hüdâ'ya itaat ve hamddır. Sanma ki Hakk, benden uzaktır.

Gözünü iyi açıp bakarsan beşerde Hakk'ın nurunu görürsün.

Bayezid bu nükteleri kulağına küpe edindi. Sonrası olmayan bir makama yüceldi.[811]

Çerhî bu beyitlerden hareketle mücahedenin beşerî ilişkiler noktasına da dikkat çeker ve hiçbir kula hakarette bulunulmaması gerektiğini belirtir. Kişilere, sırf insan olmalarından dolayı bile saygı gösterilmelidir. Çerhî'nin bu yaklaşımı, günümüzde insan değerinin ihmaline tepki olarak doğan hümanist düşünceye de referans niteliğindedir. Kalp, nazargâh-ı ilâhî olması hasebiyle onu kırmamaya dikkat etmelidir. Kâbe'nin taştan duvarları yıkıldığında tamiri mümkündür. Ancak bir insanın incinmesi, üstelik de bunun zahirî görünüşünden hareketle yapılması insana yakışan bir tavır değildir. Durum böyleyken, ilâhî âlemle gönlü aydınlanmış bir kalbi kıran kişi için bu, bir mahrumiyet ve nasipsizliktir.[812] Buna göre mücahede, kişinin sadece bâtinî oluşumunu değil zâhirini ve hareketlerini de kuşatmalıdır.

Mutasavvıfların önem verdiği bir diğer nefsi ıslah yönetimi de riyazettir. Hizmet, mücahedede insanın zahirine yönelik bir uygulama şeklinde nitelendirirsek riyazeti de insanın bâtınını inşaya odaklanmış bir uygulama olarak kabul edebiliriz. Tasavvuf literatüründe riyazetin, ahlâkın güzelleştirilip eğitilmesi amacıyla nefisle mücadele[813] şeklinde tanımlanması, bu tespitimizi destekler niteliktedir. Tarikatlarda riyazet usûlleri arasında uzlet, az yemek, az uyumak, az konuşmak vb. uygulamalar sayılabilir. Ancak Çerhî, bu tür riyazet uygulamalarına, hizmet ve mürşidin teveccühü derecesinde önem vermediğini Mevlânâ'nın şu beyitleriyle ortaya koyar.

Tebriz'i görüp de tek bir nazarıyla şereflenen kişi

---

811 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. II, bno: 2249-2252; Çerhî, *Neynâme,* ss. 187-188.

812 Çerhî, *Neynâme,* ss. 187-188.

813 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 107; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 127; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. II, s. 426.

Çilede harcadığı zamana ta'n eder. [814]

Nakşbendîlik'te *halvet der encümen* prensibinden hareketle, riyâzâtın bir çeşidi olan halvet vb. uygulamalara genelde yer verilmemesi[815] Çerhî'nin bu düşüncesinde etkili olabilir. *Kâmil* ve *mükemmil* şeyhin tek bir bâtinî iltifatının, kalbin tasfiyesi hususunda birçok riyâzâttan daha etkili olacağının belirtilmesi de[816] bu çerçevede değerlendirilebilir.

Çerhî'nin riyâzât konusundaki tavrı, Bahâeddin Nakşbend'in "*mâ nâ în kâr mî-konîm ve nâ inkâr mî-konîm*"[817] ifadesini hatırlatmaktadır. Riyâzâtı reddetmese de bu tarz bir uygulamaya da gitmez. Mücahedeye ya da riyazete ağırlık verenler, ihlâsları neticesinde aradıkları şeye ulaşacaklardır.[818] Dolayısıyla burada riyâzâta eleştirel bir tavırdan ziyade, insanlara hizmeti temel alan mücahede ile kıyasa gidilmekte ve müridin eğitiminde hizmetin, mürşidin teveccühünün, riyâzât uygulamalarına göre daha etkili bir yöntem olduğu kabul edilmektedir.

8. Nafile İbadet

Mutasavvıfların, varoluşu gerçekleştirmede önem verdikleri hususlardan biri de ibadetlerdir. İbadet, en ilkel dinlerden en yüksek semâvî dinlere kadar toplulukların bünye ve yaşayış şekillerinde kendini göstermektedir.[819]

Kelime olarak mükellefin, nefsinin hilafına yapmakla yükümlü olduğu fiil anlamındaki ibadete,[820] tasavvuf ıstılahında avam ve havas için farklı kullanım ve anlamlar verilmiştir. İbadet, Allah'a karşı boynu bükük olmaktır ki, avam için

---

814 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 27.

815 Bahâeddin Nakşbend, sohbete vurgu yaparken, halvete konusunda "*halvette şöhret, şöhrette ise âfet vardır*" ifadelerine yer verir. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 241; Safî, *Reşahât,* s. 37; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 16b

816 Çerhî, *age*, ss. 26-27.

817 "*Biz bu işi yapmayız, inkar da etmeyiz*" anlamındadır. Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 76; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 50a; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 70; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 144.

818 Çerhî, *age*, s. 39.

819 Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, s. 170.

820 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. III, s. 272.

tezellülün son noktasıdır. Kelime olarak aynı kökten türeyen ubudiyet ise sıdk ile yürüdükleri tarikatta, Allah'a bağlılıkları samimi olan havas içindir.[821]

Çerhî'nin, ibadeti; "*Kalbin marifetle, ruhun müşahedeyle, nefsin hizmetle, lisanın da Allah'ı anmakla meşgul olması*" şeklinde tanımı, oluşa katılmada ruh ve beden ilişkisine ve görevlerine işaret etmektedir.[822] Buna göre ibadet, zâhiri ve bâtınıyla insanın her an Allah'la olmasıdır.[823]

İbadetin gayesi Allah'ı zikirdir. İbadet, sevgilinin rızası için yapılmakta, böylece kulluk, bir seven sevilen ilişkisine dönüşmektedir. Bu durumdaki bir kişi ubudiyet makamına ulaşacaktır ki, Çerhî ubudiyeti "*visal*" (Allah'a kavuşma) olarak da nitelendirmektedir.[824] Günümüz düşünürlerinden Martin Buber bunu, insanın Tanrı'yla konuşması şeklinde tanımlar.[825] Zira bu durumda ibadet, Tanrı'nın emri olan bir fiili, mükellefin borcunu ödemesi tarzındaki anlayıştan farklıdır. Hz. Aişe'nin, Peygamber (s.)'e, cennete gideceği halde neden bu kadar çok ibadet ettiğini sorması üzerine Hz. Peygamber'in; "*Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?*"[826] şeklindeki cevabı da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Çerhî, insanın yaratıcısıyla baş başa olduğu anı naklederken bâtinî yönler kadar zahirî unsurları da göz önünde bulundurur. Buna göre nafile ibadete mekruh ve men edilen vakitlerde başlamamalı,[827] öncelikle zihinden havatır kovulmalı, bedenen ve rûhen namaza hazır hale gelinmelidir.[828] O'nun makamından gafil halde yapılan ibadetten hiçbir fayda hasıl olmayacaktır.[829]

Abdest, ibadete başlamadan önceki zahirî hazırlık aşamalarından biridir. Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*Mü'min kul abdest alırken yüzünü yıkadığında, gözü ile işlediği*

---

821 Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 53; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 119; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 255; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 381.

822 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.

823 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 18-19.

824 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a-5b.

825 Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s. 146.

826 Buharî, Teheccüd 6.

827 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 18.

828 Kişinin buna heva ve hevesini katmaması da önem arz eder. Zira yemek yemek, hevasına uyarak oruç tutmaktan daha iyidir. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 118b.

829 Çerhî, *age,* ss. 18, 21.

hatalar silinir. Su ile ellerini yıkadığında, eliyle yaptığı hatalar temizlenir. Ayaklarını yıkadığında, yürümek suretiyle işlemiş olduğu hatalar silinir. Sonunda günahlardan arınmış hale gelir"[830] hadisini naklederek[831] zahirî temizliğin, batinî temizliği beraberinde getirdiğini belirtir.[832] Konuyla ilgili naklettiği bir diğer hadis şudur; "*Hiçbir mü'min yoktur ki, abdest aldığında abdesti ona ihsanda bulunmasın. Sonra kalkıp zahiri ve bâtinî olarak O'na yönelmiş halde iki rekat namaz kılarsa cennet kendisine vacip olur.*"[833]

Abdest esnasında her uzuv yıkanırken kelime-i şehadet getirilmeli, zaruret dışında misvak terk edilmemelidir. Abdest sonrasında yapılan duanın ardından iki rekat namaz kılınmalıdır.[834] Bu yönü ile abdest, kişinin bütün pisliklerden arınıp hayata tekrar hazır hale gelmesi, zâhir ve bâtın yönünden kendisini dengelemesi için önemli bir araçtır.

Hz. Peygamber'in; "*Hiçbir mü'min yoktur ki, abdestli olarak ve temiz bir şekilde gecelediğinde, uyanmadan önce melek; 'Ey Allah'ım! Filan kuluna mağfiret et. Şüphesiz o abdestli ve temiz olarak sabahladı' demesin*"[835] hadisi, takvâ yolunda zahirî ve bâtinî temizliğe gündüz olduğu gibi gece de dikkat edilmesi gerektiğinin bir işaretidir.[836]

Her namaz vaktinde abdest alınmasının yerinde bir davranış olacağını da belirten[837] Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*Abdestinizi toplayın ki Allah da sizin dağınıklığınızı toplasın*"[838] hadisinde geçen *toplamak*tan maksadın, insanın zahirî ve bâtinî açıdan cimrilik, haset, kin, halka düşmanlık gibi kötü sıfatlardan ve Hakk'a

---

830 Müslim, Taharet, 11, hno: 32/244.

831 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 17.

832 Çerhî, *age,* s. 17; *Tefsîr,* vr. 82b.

833 Müslim, Taharet, 2, hno: 226; Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh,* thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1991, c. I, s. 125, hno: 8/288; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 18.

834 Çerhî, *age*, s. 17.

835 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 18-19.

836 Böylesi bir bilince sahip olunduğunda Allah'a ibadette güç toplamak amacına yönelik uyku bile ibadet haline gelmektedir. Çerhî, *age*, s. 18-19.

837 Çerhî, *age*, s. 18.

838 Müslim, Taharet, 14, hno: 41/251; Çerhî, *age,* s. 21.

muhabbetin dışında bağlanılan her şeyden temizlenip kalpte Hakk Teâlâ sevgisini gerçekleştirmek olduğunu belirtir. Kalp, kötü sıfatlardan temizlendiğinde güzel vasıflarla bezenir ve selamete erer. Kalp selamete ermedikçe de öteki âlemin belalarından kurtulamaz.[839]

İbadete hazırlık ve abdest yanında nafile ibadetler, özellikle de teheccüd seyr ü sülûkta ayrı bir ehemmiyete sahiptir.[840] Teheccüde kalkmak[841] velayet ve irşâdın gerçekleşmesine vesiledir ve gündüz kılınan nafilelerden daha efdaldır. İnsanlar gece dinginliğe ererek kalp huzuru ile herhangi bir şeyle meşgul olmadan ifa edebilirler. Bu ise Kur'an'ın esrarına vâkıf olmayı beraberinde getirir. Kur'an-ı Kerim'deki "*gerçekten gece kalkmak daha dingin ve dua daha etkilidir*"[842] âyeti de bu çerçevede değerlendirilebilir.[843] Böylesi bir ibadet bireye zirve deneyimler yaşatırken onun rûhî yaşantısında ortaya çıkan köklü değişmeler, kişiliğinde güçlü bir enerji transferine yol açmaktadır.[844]

Çerhî'nin Ebû Said Ebu'l-Hayr'ın rubâîsine yaptığı şerhte hûrîlerin gece inişinin sembolik bir anlamı vardır. Kişinin Allah'a en yakın olduğu an, gece herkes uyurken; "*Yanları(nı) yataktan uzaklaş(tıra)rak*"[845] Allah için teheccüd kıldığı zamandır.[846] Bu esnada Allah'ın cemâl sıfatları kişiye akmakta, ikilik ortadan kalkmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'deki "*gecenin bir kısmında sana mahsus bir fazlalık olmak üzere namaz kıl, umulur ki Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırır*"[847] âyeti

---

839 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 21. Hz. Peygamber'in insanlara öfkelendiklerinde abdest almalarını tavsiye etmesi, (Söz konusu hadis ve değerlendirmesiyle ilgili olarak bk. Nihat Dalgın-Yunus Macit, *Kültürümüzü Şekillendiren Hadisler: Metin, Kaynak ve Sıhhat Dereceleri,* Sönmez Matb., Samsun 1992*,* s. 240, hno: 430) abdestin, insan fizyolojisindeki negatif enerjiyi de gidermesine işaret etmektedir.

840 Çerhî, *age,* s. 15; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 78a

841 Teheccüd, Arapça h-c-d kökünden türemiş olup, namaz için uykunun terki anlamındadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. III-IV, s. 189.

842 el-Müzzemmil, 73/6.

843 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 76a.

844 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 146.

845 es-Secde, 32/16.

846 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye,* ss. 34-35.

847 el-İsrâ, 17/79.

teheccüd namazının Peygamberimiz (s.)'e farziyetini gösterirken,[848] aynı yerde geçen "*Makâm-ı Mahmûd*" zat tecellîsinin makamıdır.[849]

Teheccüde kalkışla ilgili Çerhî'nin dikkat çektiği âyetler şöyledir: ان المتقين في جنا ت و عيون "*Doğru ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, öteki âlemde bahçeler ve akan kaynaklar içerisinde olacaklar*".[850] اخذين ما اتاهم ربهم" "*Rablerinin kendilerine verdiklerini alırlar.*"[851] انهم كانو قبل ذلك محسنين "*Dünyada da Allah'a kulluk ederlerdi.*"[852]كانوا قليلا من الليل ما يهجعون "*Gecenin az bir kısmında uyurlar*"[853] و با الاسحار هم يستغفرون "*ve seherlerde günahlarından bağışlanma dilerler.*"[854]

Peygamberimiz (s.)'in sahabeyi de teheccüde yönlendirdiğini belirten Çerhî, konuyla ilgili; "*Gece kalkmanızı tavsiye ederim. Bu, sizden öncekilerin yapa geldiği bir işti. Gece namazı sizi Rabbinize yakınlaştırır, yapmış olduğunuz günahlara kefaret olur ve günahtan alıkoyar*" [855] "*Rabbinin kuluna en yakın olduğu an, geceyi biraz geçtikten sonraki zamandır. Bu saatte Allah'ı zikretmeye gücü yetenlerden iseniz,*

---

848 Teheccüdün Hz. Peygamber'e farziyeti noktasında tartışmalar söz konusudur. Teheccüd namazının Hz. Peygamber'e farz olmasıyla alakalı iki farklı görüş olduğunu belirten Çerhî, bir kısmına göre Hz. Peygamber'in ömrünün sonuna kadar farz olduğunu, diğer bir görüşe göre ise daha sonraları bu farziyetin Hz. Peygamber'den kalktığını, Rasûlullah'ın bu namazı nafile olarak kıldığını ileri sürdüklerini belirtir. Hz. Peygamber'e bu namazın nafile oluşunu ileri sürenler, âyette geçen "*nâfileten lek*" ibaresine atıfta bulunmaktadırlar. Ancak Çerhî bu yaklaşımı kabul etmez ve ilgili ayetin açılımının Zemahşerî'nin de belirttiği üzere "*Farz olan beş vakit namaza ilave olarak, ümmetine değil de sana mahsus bir farz olmak üzere teheccüd namazı kıl*" şeklinde olduğunu ileri sürer. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. III-IV, s. 189; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 31; Bursevî, *Rûhu'l-beyân,* c. V, s. 44.

849 Çerhî, âyette geçen "*Makâm-ı Mahmûd*"u, Hz. Peygamber'in kendinden öncekilere ve sonrakilere şefaat makamı olarak da yorumlar. Çerhî, *age,* s. 31. Mutezile, bu yaklaşım tarzına itiraz ederek, böylesi bir şefaatin cenneti hak etmeyenleri, cennete hak edenler derecesine ulaştırmak anlamına geleceği için kabul etmez. Bk. (Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. III-IV, s. 189). Söz konusu âyette, *Makâm-ı Mahmûd* ile teheccüd arasındaki ilişki de söz konusudur. Hz. Peygamber'in ümmeti de onun yolundan giderse, "*kişi sevdiğiyle beraberdir*" (Buharî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165, hno: 2640; Tirmizî, Zühd, 50, hno: 2386) hadisi gereğince Hz. Peygamber'e komşu olabilecektir.

850 ez-Zariyat, 51/15.

851 ez-Zariyat, 51/16.

852 ez-Zariyat, 51/16.

853 ez-Zariyat, 51/17.

854 ez-Zariyat, 51/18. Teheccüde kalkışla ilgili Çerhî'nin ele aldığı diğer âyetler şöyledir: el-Müzzemmil, 73/1-2; es-Secde, 32/16-17.

855 Tirmizî, Da'avât, 101, hno: 3549; Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh*, c. I, s. 357; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 33; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 76b.

bunu hemen yapınız."[856] hadislerini naklederken enbiyâ, rusûl ve evliyânın geceleri uyanık kaldığını, dolayısıyla teheccüde kalkmanın Hakk'ın rahmetine vesîle olacağını belirtir.[857]

Hz. Peygamber'in bu kuvvetli sünnetini günlük hayatında tatbik eden Çerhî,[858] tefsirini teheccüd vakitlerinde kaleme aldığını belirtir.[859] Ona göre sadık mürid de geceleri uyanık bir halde Kur'an okuyup zikirle meşgul olmalıdır.[860]

Çerhî'nin, ibadetle ilgili yönlendirmeleri, bir seven-sevilen ilişkisini anımsatmaktadır. Kişi ibadet öncesi zahir ve bâtın olarak ibadete hazır hale gelmekte, sevgilinin en çok razı olacağı şekilde hareket etmeye çalışmaktadır. Böylesi bir ibadet dünyevî ya da uhrevî bir kaygının ötesinde sevgiliye, sevgili olduğu için tapmaktır.[861] Neticede müşahede makamına, ibadetten de öte ubûdiyete ulaşacak, cemâl tecellîsi kula yansıyacaktır.

Sonuç itibariyle seyr ü sülûk, sohbet, zikir, rabıta vb. yollarla kişide kemale erme yolunda tutum değişikliği sağlamaya yönelik bilinçli bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Tutum değişikliği kendi kendine gerekleşen bir süreç değildir.

---

856 Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Hüzeyme, *Sahîhu ibn Huzeyme,* el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., Beyrut 1980, c. II, s. 182, hno: 1147; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 33.

857 Çerhî, *age,* s. 33.

858 Çerhî'nin teheccüde kalkmada Hz. Peygamber'e uyma konusundaki gayreti, teheccüdün uygulanış şeklinde de kendini gösterir. Buna göre Rasûlullah (s.) geceleri kalkınca önce dişlerini misvaklar ve abdest alır, şayet erken kalkmışsa huşû ile bir saat kıbleye yönelirdi. Ardından "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde, elbette sağduyu sahipleri için ibretler vardır*" (Âl-i İmran, 3/190) âyetini okurdu. Bundan sonra on iki rekat namaz kılar, altı rekatta bir selam verir ve Yasin sûresini okurdu (İbn Hüzeyme, *age*, c. II, s. 183, hno: 1149; Çerhî, *age,* s. 34). Şayet vakit darsa sekiz, dört veya iki rekat kılardı. Sabah namazı için yeniden abdest alır ve yavaş yavaş kılardı. Namazdan sonra dua eder ve imsak vaktine kadar iç âlemiyle meşgul olurdu. Sabah namazının sünnetinde ilk rekatta Fatiha ve Kâfirûn, ikinci rekatta Fatiha ve İhlâs okurdu. Hz. Peygamber (s.)'in teheccüd ve sabah namazı sonrası uygulamalarıyla ilgili olarak bk. Hüzeyme, *Sahîhu ibn Huzeyme,* Zikri adedi salâti'n-nebî bi'l-leyl, 499, 501, 502 c. II, ss. 191-194, hno: 1164, 1165, 1166, 1167, 1168, Çerhî, *age*, s. 35. Hz. Peygamber'in neden Yasin Sûresi'ni özellikle teheccüdde okumasıyla ilgili Ali Râmîtenî'nin bir sözü şöyledir; "*Üç kalbi bir araya getirdiğinizde mü'min bir kulun yapması gerekeni ortaya koymuş olursunuz. Gecenin kalbi, Kur'an'ın kalbi ki o Yasin'dir, üçüncüsü de mü'min kulun kalbidir.*" Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 34.

859 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 75b.

860 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 76a.

861 İbadete böylesi bir ön hazırlığın kişiye kazanımları çok daha farklı olacaktır. Sessiz bir ortam, dikkatin belli bir noktaya yoğunlaşması, rahat bir pozisyon yalnız ibadetin değil, rûhî oluşumun da gerekleri arasında yer almaktadır. Hewitt, *Meditasyon,* s. 23, 26.

Kişiler arası ilişkiler, çevrenin etkileri bile tutum değişikliğinde önemli rol oynamakla birlikte bu değişimde esas faktör, güdü ve tutumların belirlediği seçiciliktir.[862] Mürid kavramının, irade kelimesinden türemesi bu noktada önemlidir. Öncelikli olarak mürid bu seçiciliği ve güdülenmesiyle, ardından sohbet vb. etkileşimle Kur'an okuma, ibadet, riyazet vb. uygulamalarla tahallukta olumlu bir karakter yapılanmasına doğru seyr eder.

D. SÂLİKİN VASIFLARI

1. Tahalluka Dair Vasıflar

Tasavvuf literatüründe tahalluka dair vasıflar, Çerhî'nin seyr ü sülûka niyet eden sâlikte asgarî düzeyde bulunmasını şart koştuğu ve müridin intisabı sonrası hayatı boyunca geliştirmeye çalışacağı özelliklerdir. Sülûkun ilk adımı, sâlikin geçmiş hata ve günahlardan tevbe etmesidir.

a. Tevbe

Tasavvuf literatüründe önem verilen kavramlardan biri olan tevbe, kelime olarak itiraf, pişmanlık, dönmek, insanın işlemiş olduğu kötü fiilden pişmanlık duyarak, imkanı olsa bile bir daha yapmamaya azmetmektir.[863]

Çerhî'nin seyr ü sülûkta ilk makam olarak kabul ettiği tevbe,[864] kulun nefsindeki zulmani unsurları giderip, ahiret azabından kurtulmasına vesiledir. Kişi, kendisine verilen sınırlı ömürde ölüm gelmeden önce tevbe etmelidir.[865] "*Kim güneş batıdan doğmazdan evvel tevbe ederse Allah onun tevbesini kabul eder*."[866] hadisini nakleden Çerhî'ye göre bu hal, zahirî ve bâtinî kirlerden sıyrılıp varoluşa yeniden katılmadır.

Tevbe, kişinin kendini gerçekleştirme şuuruna ermesinde ilk adım olması açısından da önem arz etmektedir. Bu konumuyla seyr ü sülûk kapısını açan bir anahtar konumundadır. Kişinin yaptığı menfiyattan ötürü içinde duyduğu suçluluk

---

862 Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş,* c. II, s. 540.

863 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab***,** c. I, s. 233; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 76.

864 Çerhî, Ğaşiye Sûresi'nde geçen "*Temizlenen kurtuluşa ermiştir*" (88/14) âyetinin, seyr ü sülûkta ilk makam olan tevbeye işaret ettiğini belirtir. Çerhî, *Tefsîr,* 143b.

865 Aynı eser, vr. 13a.

866 Müslim, Zikr 43, hno: 2703; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 16.

duygusu ve beraberinde gelen tevbe, ondaki zulmanî unsurları giderip hidayete ermesine vesile olacaktır.[867]

Bireyi tevbeye yönelten iç âmiller kadar zahirî oluşumlar da önemlidir. Hz. Nuh'un gönderildiği ümmetin başına gelen belalar, o topluluğun yaptıklarının bir neticesidir.[868] Benzer musibetler, diğer insanların da başına gelebilir. Bu gibi hadiseler musibet olarak değerlendirilebileceği gibi bireyin şuuraltını harekete geçirip ânî bir uyanma ile dînî yaşantıya yönelişe sebep de olabilmektedir. [869]

Çerhî, tevbeyi ilk makam, sülûkun başlangıcında önemli bir merhale olarak kabul etmekle birlikte tevbeye devam, bireyin ömrü boyunca gereklidir. Zira insanın, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşması günah işlemeyeceği anlamına gelmez. Önemli olan, kişinin bilerek veya bilmeyerek işlediği hatalardan tevbe etmesidir.[870] Bunun yanında Çerhî, sırf Allah rızası için yapılan tevbeye de atıfta bulunur ki, buna "*evbe*" adı verilmektedir.[871] Hz. Peygamber'in; "*Ben günde yüz kez tevbe ederim*"[872] hadisini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Sonuç olarak Çerhî'nin, tevbeyi üç farklı bağlamda ele aldığı görülmektedir. İlki, kişinin işlediği günahlardan pişmanlık duyup bir daha işlememeye azmederek tevbe etmesidir ki, ölmeden evvel bunu yerine getirmesi gerekir. İkinci basamak; kullukta derinleşmeye karar vermiş bir kimsenin atması gereken ilk adımdır. Bu, bir anlamda kişinin güzel hasletler kazanmaya gayret edeceğine de söz vermesidir. En üst derecesi ise, Hz. Peygamber'in uyguladığı tarzda olup, sırf Allah rızası için tevbe etmektir. Söz konusu derecelendirme, rûhî tekâmülün de bir tezahürü olsa gerektir.

---

867 Din Pikolojisi'nde, bireyi tevbeye ve sonrasında muttaki bir hayat yaşamaya sevkeden âmiller ele alınmıştır. Tasavvufî yaklaşımla kıyaslandığında aradaki benzerlik dikkat çekicidir. Buna göre nefse ve şuura ait iç sebepler, dış sebepler ve sosyal sebepler gibi üç ana faktörün, kişiyi tevbeye yönelttiği tespit edilmiştir. Bunlar içinde en önemlisi, ferdin, varoluşun gayesini arayış çabasında içine düştüğü buhranın neticesidir. Pazarlı'nın ifadesiyle bu safhada ferdin karşısına çıkan hakîkî bir mürşid, onun için rehber ve ışıktır. Bk. Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 120-123, 126, 128.

868 Çerhî, *age,* vr. 60b.

869 Pazarlı, *Din Psikolojisi,* s. 129

870 Çerhî, *age,* vr. 34a.

871 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47b, 109b.

872 Müslim, Zikir 12, hno: 41/2702, 42/2703; Ebû Dâvûd, Vitir 26, hno: 1015.

b. Niyette ve Amelde İhlâs

Niyet, kelime olarak temâyül, amellerin dayandığı temel manasındadır. İhlâs ise, gösterişi bırakmak, ibadette riyayı terk edip samimi olmak anlamında Arapça bir kelimedir.[873] Kur'an-ı Kerim'de farklı kalıplarda otuzun üzerinde kullanımı vardır.[874]

Tasavvuf terminolojisinde ihlâsa, Kur'an-ı Kerim'deki kullanımından hareketle, amel ve taatta Allah'tan başkasından bir şey beklememek, kalbi şüpheden arındırmak anlamı verilmiştir.[875]

Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*Şüphesiz ameller niyetlere göredir*"[876] hadisi gereğince fiillerde işlenen neticeden ziyade niyet üzerinde durur. Bu durumda kötü niyetle başlanan bir iş, iyi sonuçlansa da onun nazarında bir kıymet ifade etmez.[877]

Hz. Peygamber'in; "*Kim ihlâslı bir şekilde lâ ilâhe illallah derse cennete girer*" [878] hadisinden hareketle ihlâsın, kulun haramlardan uzak durması demek olduğunu belirtir.[879] Zira "*Hz. Peygamber'e* (hadiste geçen) *ihlâsın mânası sorulmuş, o da (s.); 'İhlâs, kişinin kendisini haramlardan korumasıdır*'"[880] cevabını vermiştir.[881]

İhlâsın zahirî yönü bulunmakla birlikte esas boyutu kişinin kalbini ıslah etmesi ve bâtını inşâdır. İhlâs olmadan fenâ makamına ulaşılamayacaktır.[882] Zahirî ve bâtinî

---

873 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. VII, s. 26; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 24; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 94.

874 Kur'an-ı Kerim'de, niyet ve ameldeki ihlasın kişiyi kurtuluşa erdireceği (bk. en-Nisâ, 4/146; el-A'râf, 7/32), kulluğun Allah'a has kılınması gerektiği (bk. ez-Zümer, 39/2, 11, 14; el-A'râf, 7/29; Yûnus, 10/22; el-Ankebût, 29/65; el-Beyyine, 98/5) buyurulmaktadır. İhlâsı dolayısıyla övgüde bulunulan kişiler yanında (bk. Yûsuf, 12/24; el-Hicr 15/40; es-Sâffât, 37/40), böyle kullardan kötülük ve çirkinliğin uzak durduğuna, şeytanın onları yoldan çıkaramadığına ve âkıbeti hayırlı kullar zümresinden olduklarına da işaret edilmektedir. es-Sâffât, 37/74, 128, 160, 169; Sad, 38/83). Sonuç olarak niyet, amel ve ihlâsın Kur'an-ı Kerim'de bir bütünlük içerisinde ele alındığı ve aralarındaki ilişikiye vurgu yapıldığı görülmektedir.

875 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 207; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 141.

876 Buharî, Bed'ü'l-vahy, 1; Ebû Dâvud, Talak 11, hno: 2201.

877 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 27a-27b.

878 el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadir,* c. VI, s. 189, hno: 8896; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22.

879 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 13a-13b.

880 el-Munâvî, aynı yer.

881 Çerhî, belirtilen hadisi, kişinin bu kelimenin bereketiyle kalbini ıslah etmesi olarak yorumlar. Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22.

882 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 22, 39; *Tefsîr,* vr. 13a-13b.

açıdan böylesi bir şekillenmeyle ibadete yönelmenin, kişideki psikolojik etkilerine günümüzde de değinilmiş, kişide karakter gelişmesi, kötü eğilimlerden sıyrılarak kalbin ıslahı açısından önemi vurgulanmıştır.[883]

Bu çerçevede ihlâsla yapılmayan zikirden fayda sağlanamayacağı gibi zararı da vardır. Zira kim Allah der ve kalbi de Allah'tan gafil olursa, her iki cihanda da hasmı Allah'tır.[884]

Sonuç olarak iyi niyet, ihlâsı da beraberinde getirmektedir. İhlâsın bâtın ve zâhir şeklinde iki yönü olup ilki, kişinin kalbindeki kötü vasıfları düzeltmesidir. Diğeri ise amele tekabül eden menhiyattan uzak durma ve Hakk rızasını gözetmedir. İyi niyet ve ihlâs, kişide bir düşünce ve davranış kalıbı olarak teşekkül ettiğinde benlikteki kötü vasıflar giderilecek ve kulluk mertebesine ulaşılabilecektir ki neticelerinden biri istikamettir.

c. İstikamet

İstikamet, Arapça düzeltmek, bir şeyi bütün cüzleriyle birlikte doğrultmak manasındadır.[885] Tasavvuf ıstılahında, taatta bulunup Allah'a isyandan kaçınmak anlamında kullanılmaktadır.[886] Çerhî istikameti, zahirde şeriat hükümlerine riayet, bâtında ise mâsivanın kalpten nefyi[887] olarak tanımlar. Mevlânâ'nın; "*Ya olduğun gibi görün ya da göründüğün gibi ol*" ifadesi de, zahir ve bâtın dengesine işaret etmektedir.[888]

Zahirî ve bâtinî istikametin mahiyetine de değinen Çerhî, zahirin istikamette olmasını, dinin hükümlerine yani emir ve yasaklara büyüğü ve küçüğü ile riayet etmek şeklinde tanımlar. Bâtınî istikamet ise, hakikî imandır. Hakîkî iman Bahâeddin Nakşbend'in ifadesiyle; "*Kalbi Allah'tan alıkoyan bütün fayda ve zararlardan temizlemektir*".[889] Başka bir ifadeyle, kulun her anında Allah'a yönelmesidir. Kalbi

---

883 Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 172-173.

884 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 23.

885 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 31.

886 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 42; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 404.

887 Çerhî, *Tefsir*, vr. 6b, 70a.

888 Aynı eser, vr. 48a.

889 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22; *Tefsîr,* vr. 12a.

diri tutmak buna bağlı olup, fuyûzât-ı ilâhî kişinin kalbine akar[890] ve insan marifete erer.[891]

Çerhî Kur'an-ı Kerim'de geçen; "*Rabbimiz Allah'tır deyip sonra istikamet üzere olanlar*"[892] âyetini, istikamet bağlamında, "*Lâ ilâhe illallah" diyerek iman ile zahirî ve batinî açıdan dinin emirlerine riayet etmektir*"[893] şeklinde tefsir eder. Kul bu sözü söylediğinde kalbi düzelir, söyleyenin söz ve fiillerinde istikamet meydana gelir. Zahirinde ve bâtınında bunu gerçekleştirince de ebedî mutluluğa kavuşur.[894] Buna göre kelime-i tevhid tahalluk yani dinin emirleri doğrultusunda hareket ederek zahiri ve bâtinî anlamda bir oluşumu da ifade etmektedir.

Çerhi'nin zahirî ve bâtinî istikamet şeklindeki yaklaşımı Kur'an-ı Kerim'de geçen; "*İnsanlar yalnız "inandık" demekle hiç imtihana çekilmeden bırakılıverileceklerini mi sandılar"*[895] âyeti çerçevesinde de değerlendirilebilir. Buna göre Çerhî'nin işaret ettiği zahirî ve bâtinî istikamet aslında birbirlerinden ayrı şeyler olmayıp konunun anlaşılmasını sağlamada yapılmış bir sınıflandırmadır.

İstikameti gerçekleştirenlerin mükafatı ise, "*…Onların üzerine melekler iner…*"[896] âyeti gereğince bu âlemden ayrıldıklarında rahmet meleklerinin inmesidir. Rahmet melekleri onlara; "*…Korkmayın, üzülmeyin…*",[897] dünya hayatının rahatından uzak durmanın neticesinde "*…Size söz verilen cennetle müjdelendiniz...*"[898] derler. Bir sonraki âyetle açıklamasına devam eden Çerhî; "*Biz dünya hayatında da, ahirette de sizin dostlarınızız. Orada size canlarınızın çektiği her şey var. (Bütün bunlar) çok bağışlayan, çok esirgeyen Allah'ın size lütfudur*"[899] âyetleriyle hasıl olacak neticeyi bildirir.

890 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* ss. 29-30.
891 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 69b.
892 el-Fussilet, 41/30.
893 Çerhî, *age,* vr. 12a.
894 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22.
895 el-Ankebût, 29/2.
896 el-Fussilet, 41/ 30.
897 el-Fussilet, 41/ 30.
898 el-Fussilet, 41/30.
899 el-Fussilet, 41/ 31.

Çerhî, istikamet ile kerameti de kıyaslayarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*istikamet olmaya yönel, keramete değil*"[900] sözünü nakleder. "*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*"[901] ayeti de Müslümanların istikamet üzere olmalarına işaret etmekte ve Allah bizden keramet değil istikamet istemektedir. [902]

Sonuç olarak; Çerhî'nin istikameti zahirî ve bâtinî istikamet şeklinde iki kategoride ele aldığını görmekteyiz. Kulun belli vakitlerde edâ etmesi gereken namaz, oruç, hac, zekat vb. ibadetler, dinin hükümlerine uyup nehiylerinden kaçınmak, istikametin zahirî yönünü teşkil etmektedir. Bâtınî istikâmet ise kulun kalbinde her an Allah'ın huzurunda olduğu şuurunun oluşmasıdır ki buna hakîkî iman demektedir. Çerhî'nin bu anlayışı çerçevesinde istikametin, kişinin her ânını kapsadığı, dolayısıyla yerine getirmesi gereken en önemli kulluk vecibelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

d. Fakr ve Zühd

Tasavvufta önem verilen kavramlardan olan fakr ve zühd, aynı zamanda tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine verilen bir isimdir.[903]

Dünyaya bağlanmamanın beraberinde getirdiği maddeye ve eşyaya bir tavır alış ve ruhu, mânâ âlemine hazırlama faaliyeti olarak nitelendirilebilecek zühdî hareket,[904] tasavvuf literatüründe Allah'ın dışında dünya ve ahirete meyli terk etmek, helal olandan ihtiyaç miktarınca alıp şüpheli şeylerden kaçınmak anlamındadır.[905] Bu kelimeye dünyaya sabır,[906] dünyalığa buğzetmek, dünyanın rahatını, ahiretteki rahat için terk etmek gibi anlamlar da yüklenmiştir.[907]

---

900 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 12a.

901 Hûd, 11/112.

902 Çerhî, *age,* vr. 12a.

903 Tsavvuf tarihinde ilk döneme "*Zühd Devri*" denmiş olup asr-ı saadetle başlayan ve tabiîni, tebe-i tâbiîni içine alan, *tasavvuf* kavramının ortaya çıkışına kadarki evredir. Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî,* Daru's-Sekâfe, Kahire 1991, ss. 57-59; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 87; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi,* s. 78;

904 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* Dergâh Yay., İstanbul 1995, s. 104. Kur'an'da zühdün temelleri, Hz. Peygamber ve sahabe hayatında zühd, tasavvuf oluşumunda zühd hareketinin rolü ve zühd hareketinin temel ilkeleri konusunda bk. Ali Özcan, *Hicrî Birinci Asırda Zühd Hareketini Doğuran Âmiller,* (Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2000, ss. 2-106.

905 Tehânevî, *Keşşaf*, c. II, s. 610.

906 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb,* Mısır 1306*,* c. I, s 242.

907 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 139; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 130.

Fakr ise fakirlik, yoksulluk anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir.[908] Tasavvuf terminolojisinde mâsivâdan hiçbir şeye gönül vermeyerek Hakk'ta fani olmak, Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktır.[909]

Yakub-ı Çerhî, fakr ve zühd kavramlarını, yakın mânâlar ihtiva etmeleri sebebiyle birlikte ele almıştır. Konuyla ilgili "*sabırlı fakirler kıyamet günü Allah Teâlâ'nın misafirleridir*"[910] rivayetini naklederek; "*Allah'ın misafiri*"nden kastın, "*mukarrebûn*" olduğunu belirtir. Buna göre fakr iki kısımdır. Biri zühd de denilebilecek ihtiyârî fakr, diğeri ise zorunlu fakrdır. Çerhî genel teâmülün aksine, zorunlu fakrın, ihtiyârî fakrdan yani zühdden daha faziletli olduğunu belirtir. Onun düşüncesindeki hareket noktası ise bu tür fakrın kula nispetle Hakk'ın seçimi olmasıdır.[911]

Çerhî'nin bu yaklaşımında, kişinin iradesini Hakk'ın iradesinde eritme anlayışının bir tezahürü görülmektedir. Kişinin varlıklı olduğu halde kendi isteğiyle zühde yönelmesi, ahlâkî kemâlât açısından güzel karşılanabilecek bir davranış olmakla birlikte, bireyin içinde bulunduğu maddî yokluğu kabullenip haline şükretmesi ile kıyaslandığında bunun kadar faziletli değildir.

Çerhî, fakrla ilgili Alâeddin Attâr'ın; "*Kur'an'ın tamamı vücudu nefyetmeye işaret ediyor. Sünnete uymanın hakikati, mizaca muhalefettir*" ifadelerine de yer vererek fakr olmaksızın zahir ve bâtının kemale eremeyeceğini belirtir.[912] Vücudun nefyi ve mizaca muhalefetten maksat, kişideki nefsî temayüllerin terbiye edilmesidir.

Çerhî, fakra ağırlık verme sebepleri arasında Allah Teâlâ'nın fakir ve taliplere likâsının çokluğunu gösterir. Zahirde fakir ve zelîl birçok insan, aslında Allah'ın sevgili bir kulu olabilir.[913] Abese Sûresi'nin sebeb-i nüzûlünden hareketle[914] bu

---

908 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. II, s. 29.

909 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 216; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* s. 184; Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Velî,* s. 264.

910 İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şeri'ati'l-Merfû'a,* c. II, s. 286, no: 20; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

911 Çerhî, aynı yer.

912 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

913 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 120b.

914 Rivayete göre Hz. Peygamber, Kureyş'in ileri gelenlerine İslâm'ı tebliği esnasında İbn ümm-i Mektûm Hz. Peygamber'e gelir. Ümm-i Mektûm Hz. Peygamber'e; "*Yâ Rasûlallah, Allah'ın sana öğrettiğini bana da öğret de ondan faydalanayım*" der. Hz. Peygamber'in bir

yorumda bulunan Çerhî, Allah indinde fakir ve âmâ biri de olsa, Hakk'ı talep eden kişinin, dünyalık itibar ve zenginliğe sahip birçok kişiden daha efdal olduğunu belirtir.

Benliğin inşasında dünyaya ve dünyalığa meyletmemenin önemi, tasavvuf yanında Hint mistisizmi, Hıristiyanlık gibi düşünce ve dinlerin üzerinde durduğu bir konu olmakla birlikte[915] Çerhî, Allah'a vuslatta fakrı, zühde nispetle daha fazla önemser. Zahidle arif arasında kıyaslama yaparak "*zahid her dem yüz hal ile karşılaşır, arifse her dem Şah'ın tahtı altındadır*" ifadelerine yer verir. Zira zahid havf ve recâ ile arif ise aşk ve muhabbetle yol almaktadır.[916]

Netice itibariyle, Çerhî'nin fakr anlayışında kendine has bir orijinalite bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakrı temelde ikiye ayırmıştır. İlki, maddî açıdan yoksulluktur. Çerhî, bunu da, kişinin isteğine bağlı fakr ve irade dışında zorunlu fakr şeklinde kategorize ederek, insanın iradesini Allah'ın iradesinde teslim etmenin tezahürü noktasında bilincine erilmiş ikinci tür fakrın daha üstün olduğunu belirtir.

İşaret ettiği diğer fakr ise, tasavvuf ıstılahında da genel kabul gören, kişinin sadece Allah'a muhtaç, gayrından müstağnî olup, nefsânî temayüllere kapılmamak anlamındaki fakrdır. Bu, seyr ü sülûkta ilerlemenin temel şartlarından biri olup amel yönü öne çıkan bir husustur.

e. Tevekkül

İslam düşüncesinde üzerinde çokça tartışılan kimi zaman yanlış anlaşılan konulardan biri de tevekküldür. Kelime olarak vekil edinmek, işinde Allah'a güvenip

---

grupla ilgilendiğini bilmediği için bu sözünü tekrarlar. Rasûllullah (s.) sözünün kesilmesini hoş karşılamaz ve ondan yüzünü çevirir. Ümm-i Mektûm da Hz. Peygamber'in bu davranışınının, Allah'ın, kendisinden sudûrunu çirkin gördüğü şeyden dolayı olmasından korkarak hüzünlü bir şekilde geri döner. Bunun üzerine söz konusu âyetler nâzil olur. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. XII, s. 443; Bursevî, *Rûhu'l-beyân,* c. IX, ss. 491-492.

915 Hıristiyanlık'taki zühd telakkîsinin, tasavvuftakinden farklı, ruhbanlık tarzında olduğu görülmekle birlikte tasavvufa tesir ettiği de ileri sürülmektedir. Toplumlar arası etkileşim doğal bir olgudur. Önemli olan bu etkileşimde o toplumun kendi bünyesinden yaptığı katkılardır. Hıristiyanlığın, tasavvuftaki zühdî yaşantıya tesir ettiği şeklinde genel bir iddiadan ziyade, bunun tasavvuftaki tezahürüne bakmak, ilmî açıdan uygun olan yol olsa gerektir. Bu noktada Nicholson'un; "*Hristiyanlığı referans almadan nasıl bir Hristiyanın yapısı anlaşılmazsa, Müslümanın anlaşılması için de İslâm'ın zahirî ve bâtınî geçmişi göz önünde bulundurulmalıdır*" sözünde haklılık payı bulunmaktadır. Nicholson, *The Mystics of Islam,* s. 8; Baldick, *Mystical Islam,* ss. 15-26; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat,* çev. Abdullah Kartal-Ekrem Demirli, İstanbul 1996, ss. 74-75.

916 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 16b.

O'na itiraz etmemek anlamına gelmekt te olup[917] sebeplerden uzaklaşarak[918] işleri Allah'a havale etmektir. [919]

Çerhî'nin bu kavrama yaklaşımı genelde diğer sûfîlerinkine benzer. Ona göre tevekkül iki kısımdır. İlki, niyetle bağlantılıdır. İyi niyetle hareket edip tedbir aldıktan sonra işlerin sonucu hususunda Allah'a tevekkül etmektir.[920]

İkinci tür tevekkül ise Allah'ın her şeyden haberdar olduğu düşüncesinden hareketle, nefsin tedbirini bırakıp her türlü korku ve endişeden sıyrılarak bütün işlerin O'na havale edilmesidir.[921]

Çerhî tevekkül düşüncesini; "*De ki O çok merhametlidir. O'na inanmış, O'na tevekkül etmişizdir*"[922] âyeti çerçevesinde dile getirir. Bir önceki âyette; "*De ki: Baksanıza, Allah beni ve benimle beraber olanları öldürse de yahut bize acısa da kafirleri elim bir azaptan kim kurtarabilir.*"[923] Buyrulmaktadır. Çerhî'nin burada işaret ettiği, bir anlamda Peygamberlerin ve havassın tevekkülüdür. Nitekim Hz. İbrahim ateşe atılırken Cebrâil (a.s.) gelmiş ve "*bir ihtiyacın var mı*?" diye sorunca o; "*Senden gelecekse hayır*" demişti.[924] Söz konusu tevekkülün, Kur'an bütünlüğü içerisinde, iman bilinci ile anlaşılması zorunludur. Yoksa insan üzerindeki gerekli tesirlerden soyutlanır ve zararlı bir savunma mekanizması haline gelir.[925] Çerhî, böylesi bir tevekküle, uzun çabalar sonrasında ulaşabileceğini belirtirken de bu duruma işaret etmektedir.

f. Sabır

Tasavvufî serüveninde, sâlikin kendinde gerçekleştirmesi gereken vasıflardan biri de sabırdır. Sabır, karşılık vermede acele etmemek, başına gelen belalara,

---

917 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 377; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 717.

918 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 78; Tehânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 1511.

919 Çerhî, *Tefsir,* vr. 19a.

920 Aynı eser, vr. 27a-27b.

921 Aynı eser, vr. 19a.

922 el-Mülk, 67/29.

923 el-Mülk, 67/28.

924 Çerhî, *Neynâme,* s. 179.

925 Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi,* İlkadım Yay., Ankara 1998, s. 165.

sıkıntılara dayanmak anlamlarına gelir.[926] Kur'an'da yüzden fazla yerde geçen sabır kelimesi,[927] tasavvuf düşüncesinde takvânın alametlerinden kabul edilir.[928]

Çerhî bu kelimeye, kazaya şikayet etmeksizin razı olmak,[929] münkirlerden gelen cefalara, Allah'ın yardımı gelinceye kadar katlanmak anlamını verir. Münkirlerden gelecek eziyetlere tahammülden maksat, onlara dini tebliğ ederken karşılaşılacak zorluklara sabırdır.[930] Bu sebeple tahkikî ya da en azından taklidî imana erinceye kadar, onlardan ümidi kesmemek gerekir ki bu noktada Çerhî'nin "*Rabbinin yolunda sabret*"[931] âyetini de referans aldığı görülmektedir.[932]

Çerhî'nin, aynı dine mensup kişilerin birbirleriyle yaşadıkları sıkıntılara atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Sabrı, dinin tebliği hususunda karşılaşılan zorluklar şeklinde tanımlamada Hz. Peygamber'i referans aldığı görülmektedir. Buna göre bir müslümana eziyet etmek söz konusu değildir ki sabredilsin.

Sabrı irşada hamleden Çerhî, irşad faaliyeti esnasında inkarcıların eziyetleri karşısında bedduada bulunmamayı da sabrın bir tezahürü olarak kabul eder. Fasık da olsalar, hiç faydalanmasalar da insanları doğru yola teşvikten, nasihatten geri durulmamalıdır.[933]

Nitekim Hz. Yûnus (a.s.), kavminin yola gelmesinde ümidini kesip onlardan ayrılınca[934] balık onu yutmuş ve Yunus (a.s.) hatasını anlayarak "*Senden başka tanrı*

---

926 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. IV, ss. 437-438; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 149; Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 823.

927 Sabır kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* c. IX, ss. 75-77; Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 352-353.

928 el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* c. I, ss. 193-194.

929 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 33b.

930 Çerhî'nin bu yaklaşımı Âl-i İmran 186'da geçen; "*Muhakkak ki siz malla, canla fedakarlığa katlanmakla imtihan edilecek, sizden evvel kendilerine kitap verilenlerden ve müşrik olanlardan bir çok üzücü sözler duyacaksınız. Sabreder ve korunursanız, işte bunlar yapmaya değer işlerdir*" âyeti çerçevesinde değerlendirilebilir.

931 el-Müddessir, 74/7.

932 Çerhî, *Tefsir,* vr. 19a-19b.

933 Çerhî, *age,* vr. 33b, 137a, 142b.

934 Rivayete göre Yûnus (a.s.) kavminin küfürde ısrarı sebebiyle kendine ilâhî emir gelmeksizin onlardan ayrılmıştır. Denize açılmaya hazırlanan bir gemiye binmiş, gemi denize açıldıktan sonra hareket etmemeye başlamıştır. Bunun üzerine gemiciler; aralarında ya âsî ya da efendisinden kaçmış bir köle olduğunu, âdetlerine göre kuraya başvurarak, kura kime çıkarsa

yoktur. Şanın ne yücedir, ben zalimlerden oldum"[935] diyerek Allah'a yalvarmıştır. Bu sebeple marifet ehli kişiler Hz. Peygamber'in uyguladığı gibi, zor durumda kaldıklarında "*Allah'ım! Kavmimi hidayete erdir, şüphesiz onlar bilmiyorlar*"[936] şeklinde niyazda bulunmalıdır.

Ancak, insanın böyle bir erdeme ulaşması eziyetlere iyilikle karşılık verme gibi hususlar kolay kolay gerçekleşmez. Kişi, geceleri yalnız başına kalmalı, ardından Kur'an kıraati ve zikirle meşgul olmalı, nefy-i mâsivâullah, Allah'a tevekkül ve kâinâtın yaratılış sebepleri üzerinde düşünmelidir. Bu uygulamaların neticesinde yüce bir makam olan sabra ulaşılabilecektir.[937]

Netice itibariyle sabır, insanlara dinin tebliğinde karşılaşılabilecek sıkıntılara tahammüldür. Bu, rahmetin bir tezahürüdür. Zira insana rağmen insanın iyiliği için hareket etmek, ulvî bir gayeye matuftur. Böylesi bir ulvî gayeye ise peygamberler ve onların vârisleri konumundaki marifet ehliyle ulaşılabilecektir. Peygamberler dışındaki insanların irfan sahibi olması ise nefse ağır gelecek uygulamalarla mümkündür.

g. Rıza

Kişinin ibadet ve ahlâkla ilgili kendine huy edinmesi gereken vasıflardan biri de rızadır. Rıza, kelime anlamı itibariyle hoşnut olmak,[938] başa gelen kazaya karşı kalbin sürûru anlamında olup[939] tasavvuf ıstılahında ihtiyarı terk,[940] eline geçene sevinmeyip elinden gidene üzülmemek[941] şeklinde değerlendirilmiştir.

Kemale ulaşmamın temel şartlarından olan kazaya rıza, neden ve niçini terk etmektir. Böylece kişi, Mevlânâ'nın; "*Bende şevem*"[942] ifadesindeki gibi hakîkî manada kulluk şerefine erecektir. Keramet tacına ve insana verilen bu ten emanetine

---

onu denize atacaklarını söylermişlerdir. Çekilen üç kura da Hz. Yûnus'a çıkar. Hz. Yûnus'u denize atılınca onu bir balık yutuverir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân,* c. V, s. 353.

935 el-Enbiyâ, 21/88.

936 Buhari, İstitabe 5; Müslim, Cihad 37, hno: 105/1792; Çerhî, *age,* vr. 38b, 39a.

937 Çerhî, *age,* vr. 78a.

938 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 824

939 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 125.

940 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 90.

941 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 225.

942 "*Kul oldum*" oldum anlamında Farsça bir ibaredir.

riayet, kazaya rıza ile mümkündür.[943] Burada kastedilen keramet tâcı, tasavvuf literatüründeki kerametten ziyade insana ikram edilen, bahşedilen yaşamdır.[944]

Çerhî'nin kazaya rıza konusunu, Hz. Musa'nın Firavun'a gitmesiyle ilişkilendirdiği görülmektedir.[945] Allah insanı yaratmış ve ona birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bunların başında da Allah'ın dînini insanlara tebliğdir. Hz. Musa, kendisine verilen emir gereğince, her türlü tehlikeyi göze alarak Firavun'a gitmiş ve kendisine emredilen vazifeyi yerine getirmiştir. Buna göre Çerhî'nin, rıza halini bir amaç değil, gerçek mânâda kulluğun bir neticesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

h. Şükür

Kelime anlamı ve tasavvuf ıstılahındaki kullanımı hemen hemen aynı olan şükür, nimet vereni itiraf, rububiyyetini ikrar ve senâ anlamlarına gelmektedir.[946] Çerhî'ye göre kişi, O'nun verdiklerine şükrettiğinde Hakk'ın dostluğunu kazanır, sevgili kulları arasına girerek her iki cihanda da ebediyete ulaşır.[947]

Şükrün psikolojik yönü de bulunmaktadır. Birçok biyolojik yetersizliklerle doğan insan, yaşı ilerledikçe öğrenme kabiliyeti sayesinde bunların üstesinden gelirken, bâtinî cephesini teşkil eden ruhsal alandaki acizliği daha da fazla hissetmektedir. Sonluluk, ölümlülük, belirsizlik gibi eksiklikler, kişiye acziyetini hatırlatan unsurlardır. İşte kutsal varlığa şükür ve minnettarlık, insanın kendindeki bu eksikliği telafi için başvurduğu yollardan biridir.[948]

Kur'an-ı Kerim'de besmeleden sonraki ilk kelime olan "*hamd*"[949] dan hareketle şükür ile dostluğu ilişkilendiren Çerhî'nin, hamd ve şükrü aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Rızkın Allah'tan geldiğini şuur halinde kavramak da bu

---

943 Çerhî, *Tefsir*, vr. 5b, 116a.

944 Benzer anlamdaki kullanım, günümüz yazarlarından Cevâd Âmûlî'nin çalışmasına da temel oluşturur. Bk. Abdullah Cevadi Âmulî, *Kur'an'da Keramet,* çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 9-183.

945 Çerhî, *age*, vr. 116a. İlgili âyetler için bk. en-Nazi'ât, 79/15-20.

946 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 232; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 145; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 923; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 104.

947 Çerhî, *Tefsir*, vr. 4b.

948 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 145.

949 el-Fatiha, 1/1.

kapsamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla şükür, her şeyi yaratan ve yaratıldığı şuurunu insana veren Hakk Teâlâ'ya bir kulluk borcu ve bu bilincin göstergesidir.[950]

Hakk'dan gelen nimetler, bâtinî ve zahirî şeklinde ikiye ayrılabilir. Mun'im'i bilip ikrar etmek, bu nimetlerin zevalini de önler. Aksi durumda zahiri nimet kıtlığa, bâtinî nimet olarak nitelendirilen rahmet ise zahmete dönüşecektir. [951] "*Andolsun şükrederseniz elbette size (nimetimi) daha fazla veririm ve eğer nankörlük ederseniz azabım pek çetindir*"[952] âyeti de bu gerçeğe işaret etmektedir.

Sonuç olarak şükrün; kalp, dil ve amel şeklinde üç boyutundan söz edilebilir. Kalbin şükrü, yaratılmışlığın, acizliğin idrakidir. Dilin şükrü, bu idraki söylemektir. Şükrün amel boyutuna dökülmesi ise hayatın her anında dinin hükümleri doğrultusunda hareket etmektir. Bu tarz bir yaklaşım şükrün, insanın inşasında sahip olduğu önemli konumun da bir göstergesidir.

ı. Dua

Kutsallık atfedilen bir varlığa inanma, dua ve ibadet etme veya herhangi bir varoluşu saygıyla yüceltme gibi bir takım eğilimler, insanın doğuştan getirdiği nitelikler arasında yer almaktadır. Bu sebeple varoluşla ilgili sorgulamalar, insanı kutsal olanla ilişkiye, dolayısıyla duaya yönelten başlıca nedenlerdendir.[953] Bu konumuyla ilkel insan için duanın anlamı, medenî insandan çok farklı olmayıp dua, insanın fıtrî ve vazgeçilmez bir eğilimidir.[954]

Kur'an-ı Kerim'de yirmi kez geçen[955] ve Arapça isteme, çağırmak, seslenmek, yalvarma, Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesi manasına gelen dua kelimesine[956] Çerhî, kulun, acziyetinin farkındalığıyla Hakk'a niyaz etmesi anlamını verir.[957]

---

950 Çerhî, *age,* vr. 16a, 17a.

951 Aynı eser, vr. 28a.

952 İbrahim, 14/7.

953 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 141.

954 Hökelekli, *Din Psikolojisi,* ss. 218-219. Duanın İslam öncesi ve sonrası toplumlardaki durumu için bk. Osman Cilacı, "Dua", *DİA,* İstanbul 1994, c. IX, ss. 529-530.

955 Bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* s. 260.

956 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 810; Cilacı, "Dua",, *DİA,* c. IX, s. 529-531.

957 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 19.

Duanın, olmazsa olmazlarından biri ihlâstır. Çerhî, dualarındaki hâlisâne niyeti dolayısıyla, ilâhî yardımı bizzat müşahede ettiğini belirtir.[958]

Her namazda tekrar edilen; "*Bizi doğru yola ilet*"[959] âyetinde belirtilen hal arzulandığında Allah, kulunun bu duasına icabet edecektir. Çerhî, mutasavvıflardan naklen "*kemal talepte ve talep kemaldedir*"[960] ifadelerine yer vererek, bunu velâyet kavramıyla ilişkilendirir. Ona göre talepte kemale ve kemalde talebe erenler, Allah'a dost olmayı arzulayanlardır.[961] Kanaatimizce, "talep" kelimesiyle ilk kastedilen genel anlamdaki duadır. Allah'a dost olmak gibi bir arzu, yapılabilecek duaların en güzeli olduğu için kemale ermenin yolu onu talep etmekten geçmektedir. Bu talebinin tezahürü olarak kişi, kendisini böyle bir yola yönlendirip çaba harcadığında, yani kemalât yolunda ilerlediğinde talebine ermiş olacaktır. Böylece "*taleple kemale erenler*" kategorisine girecektir. Çerhî'nin bu yaklaşımı, tasavvufta ilâhî aşkın ağırlık kazanarak sevgiliye yönelmenin bir neticesidir.[962]

Çerhî'nin bu yaklaşımın, günümüz Din Psikolojisininde meseleye dikkati çektiği güdülenme kavramını çağrıştırmaktadır ki[963] buna samimiyet de diyebiliriz. Bu şekilde ifa edilen dua ile ilâhî enerjinin etkisi, ruhun ihtiyaçlarını karşılamaya, korkularını yatıştırarak bir tür sinerjik desteğe ve bu yolla dış dünyayı değiştirmeye koyulmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, kişinin Allah'la iletişimi günün her ânına yayılmaktadır. Kul, gece teheccüde kalkmasından, akşam yatıncaya değin gündelik bütün işlerinde dua halinde bulunmalıdır. Okunacak dualar, bireydeki kulluk bilincini geliştirecektir.[964] "*De ki: Duanız olmazsa Rabbim sizi ne yapsın*"[965] âyeti ve Hz.

---

958 Aynı eser, s. 12.

959 el-Fatihâ, 1/6.

960 Çerhî, *Neynâme,* s. 163.

961 Aynı eser, s. 172.

962 Mutasavvıfların genel anlamda dua konusuna yaklaşımı için bk. Süleyman Uludağ, "Dua", *DİA,* İstanbul 1994, c. IX, ss. 535-536.

963 Bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi,* s. 227-230.

964 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 19; Çerhî'nin gündelik hayatında yer verdiği diğer dualar için bk. aynı eser, ss. 35-36.

965 el-Furkan, 25/77.

Peygamber'in; "*Dua, ibadetlerin özüdür*"[966] hadisi, kişinin Allah'a kurbiyeti ile dua arasındaki paralelliğe işaret etmektedir. Ayrıca, devamlı abdestli bulunmak ve abdest esnasında okunan dualar bu noktada önemli bir fonksiyona sahiptir. Zira Hz. Peygamber'in de buyurduğu üzere kişi yıkadığı uzuvlarıyla işlediği günahlardan arınmaktadır.[967]

Çerhî'nin bu yaklaşımı, duanın insanın karakterini yansıtan yönüne de işaret etmektedir. Yukarıda geçen âyet, insanların Hakk katında duaları nispetinde değeri oluşuna da işaret etmektedir. Ancak dualarda bir de kalite unsuru vardır. Çerhî'nin bu anlayışına göre en güzel dua, Hakk'ın dostluğunu istemektir. Duadaki ihlası doğrultusunda kişi amelde bulunarak kemale erer.

Çerhî, *Mesnevî*'de geçen Şeyh Dekûkî'nin kimliğine kısaca değindikten sonra[968] tevekkül ve dua ilişkisine de işaret ederek; "*İşleri Hakk'a havale edip ilâhî hükümlere, ezeldeki kaza ve kadere teslim olmak azimettir*" der.[969] Bu düşüncesindeki hareket noktası ise Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim mancınıkta iken Cebrail ona "*Bir*

---

966 Tirmizî, *Da'avât*, 1.

967 Müslim, Tahâret 3, hno: 3/226; et-Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh,* c. I, s. 125, hno: 8/288; Çerhî, *age,* s. 17.

968 Dekûkî kıssasını *Mesnevî*'den nakleden Çerhî, Dekûkî'nin Şeyh Muhammed isminde bir zat olduğunu, Çerh'in Lûger köyünde doğduğunu belirtir. Dekûkî, Allah'a duasında O'ndan cemalini gösterme nimetini ister ve yedi yıl bu arzusunu sürdürür. Bunun için oruç tutar, yaprakla iftar eder, öyle ki teni yeşile dönüşür. Bir gün ellerini açıp Allah'a şöyle dua eder: "*Eğer cemalini bana göstermezsen kendimi dağlardan uçurumlara atarım*". O, öyle bir kuldur ki, sırrın ve cehrin ötesindedir. Şeyh Hallâc gibi; "*Benim hayatım ölümümdedir*" diye çığlık atarak kendini dağdan, denizin derinliklerine bırakır ama kendisine bir şey olmaz. Şehir halkı ona bir heyet gönderir. Elçiler şehre ulaştığında, kendisi daha kötü durumda olduğu halde onu bir fakire yardım ederken bulurlar. Onu Gazne'ye götürdüklerinde şehir halkı huzuruna gelirler ve ikramda bulunurlar. Gazne'nin en güzel yerini onun ikametine sunarlar. Ancak şeyh buna iltifat etmez ve "*Ben sizin şehrinizde kendim için kalmıyorum. Allah'tan gelen emirle memurum. O'na ancak böyle kullukta bulunurum*" der. Toprağa bile kanaat ederek şehir şehir dolaşır. Her bir evde durup Allah rızası için bir şey verin der, onları yanındaki zenbiline koyar. Bir gün Gazne şehzadelerinden birisinin kapısına kırk kez gidip dilencilik yapar. Şehzade, istese nimet içerisinde yaşayabilecek durumdaki Hakk'ın hazinelerinin emrine verildiği, arş ve kürsîdeki esrara vakıf bir kişinin böyle kınanacak tarzda dilenci gibi kendisini zorluğa dûçâr kılma sebebini merak eder ve sorar. Bunun üzerine şeyh ağlamaya başlar ve "*Fakire himmet o derecede ki, şayet bunların hepsinin kendimden kaynaklandığı zannına kapılacak olursam bu şüphem nankörlüğe sebep olacak*" der. Şeyhin ağlaması şehzadeyi de ağlatır ve hazinelerinin anahtarını şeyhe arzeder. Şeyh bunu reddeder ve iki yıl daha dilencilik yapar. Sonunda Hakk katından bir emir gelir. Şimdiye kadar ayık halde veriyordun, şimdi ise sekr ile veriyorsun. Elini hasırın altına sok ve oradaki altınları fakirlere, düşkünlere ver. Bu sözler oraya ulaştığında ihtiyaç sahiplerinin duaları ona aşikar hale gelir ve altınları ihtiyaç miktarınca dağıtmaya başlar. Bu büyük zatın mezarı şu anda Gazne'dedir ve halk nazarında saygınlığı vardır. Çerhî, *Neynâme,* s. 178.

969 Aynı yer.

isteğin var mı?" demiş, Hz. İbrahim de, "*Senden gelecekse hayır*" cevabını vermiştir.[970] Çerhî'ye göre bu teslimiyet makamıdır. Bu tarz bir tevekkülü azîmet olarak değerlendirirken, duada bulunmayı "*ruhsat*" kapsamında ele alır.[971] Kur'an-ı Kerim'deki "*Rabbiniz buyurdu ki, bana dua edin duanızı kabul edeyim*"[972] âyeti de duada bulunma ruhsatına işaret etmektedir.[973]

Buna göre Çerhî'nin, duayı çaresizlik ve mahrumiyet gibi durumlarda Hakk'a yönelişten ziyade,[974] minnettarlık ve şükrün ifade biçimi[975] olarak kabul ettiği görülmektedir.[976]

Sonuç olarak, Çerhî'nin duayı iki kategoriye ayırdığı anlaşılmaktadır. İlki, müridin, ahlâkının güzelleşmesi yolunda yaptığı ve daha ziyade kendini ilgilendiren duadır. Diğeri ise belli bir manevî hal içerisinde bulunan kişinin, bırakın kendisi için dua etmesini, halkın maslahatı noktasında Hakk'tan bir talepte bulunmasını bile ruhsat kapsamında değerlendirdiği duadır. Ancak buradan, duanın terki gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira insanın içinde bulunduğu manevî hale bağlı olarak sadece niyazın mahiyeti değişmekte, dua Allah'ı övmeye hasredilmektedir.

---

970 Aynı eser, s. 179.

971 Aynı eser, s. 178.

972 el-Mü'min, 40/60.

973 Çerhî, *age,* s. 178-180.

974 Her ne kadar Çerhî, genelde insanların çaresizlik gibi durumlarda Allah'a yönelişi konusuna değinmese de o anda yapılan duaların da insana etkisi inkar edilemez. Zira dua ile meydana getirilen güç ve sevincin artması olarak hissedilen subjektif tecrübeler, sinir sistemindeki dengenin yeni bir düzenlenişi veya kuvvetlenmesi olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde kişide irâdî bir canlanmaya yol açan dua, her şeyden önce sıkıntıyı ortadan kaldırmakta, benliğe ait tepkileri gittikçe artan bir şekilde aşma kapasitesi sağlamaktadır. Hattâ bu noktada bir çok din psikoloğu, duanın mükemmel bir tedavi vasıtası olduğunu kabul etmektedir. Psikanalitik tedavinin temel kaidesi olan hareket etmemek, fakat her şeyi söylemek prensibi, başkasıyla konuşmamak suretiyle kapasiteyi engelleyen düşünceleri unutma durumundan kişiyi kurtararak sorunun kaynağına inmeyi hedefler. Dua eden insan da, kendisinden hiçbir şey gizleyemeyeceğini bildiği Allah'a her şeyi söyleyerek, kendisiyle ilgili ve Allah'la ilişkisi konusundaki hakikati gizleyip saklamadan olduğu gibi üzerine almaktadır. Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 175-176; Hökelekli, *Din Psikolojisi,* ss. 221, 229-231; Selâhattin Parladır, "Dua", *DİA,* İstanbul 1994, c. IX, ss. 532-533.

975 Allah'a hamd ü senâ, O'nun yüceliğini dile getirme ve cennet arzusu ya da cehennem korkusundan ziyade, Allah'ın rızasını isteme mutasavvıfların duadaki genel tutumunu yansıtmaktadır. Bk. Uludağ, "Dua", *DİA,* c. IX, ss. 535-536.

976 Parladır, agm, *DİA,* c. IX, s. 531.

i. Edeb ve Tevâzû

Tasavvufta üzerinde en çok durulan kavramlardandır. Tasavvufun edep merkezli tanımları da bu kavrama verilen önemin bir tezahürüdür. Arapça her söz ve fiilde güzel muamelede bulunmak anlamındaku edep,[977] kişinin haddini bilmesi olarak da yorumlanır.[978]

Tevâzû ise, sözlükte alçak gönüllük mânasına gelmekte olup[979] tasavvuf ıstılahında, müşahede halindeyken Allah'ı zikrin ve O'na rızanın kemali, O'nun huzurunda kalbin itirazı terk etmesidir.[980]

Dervişin Allah'a yönelişinde uyması gereken âdâbın en önemlisi, başına gelen harikulade hallerle mağrur olmamasıdır. Aksi durum, tâatin kabul edilmediğinin alâmetidir. Bu sebeple derviş, himmetini âlî tutmalı ve Hakk'ın iltifatını beklemelidir. Çerhî, bu konuda; "*Biz her ne bulduysak himmetimizi âlî tutmakla bulduk*" der.[981] Tezellülün ifadesi olan ibadet ve sonrasında meydana gelen vakıata gururlanmak tezattır. Çerhî bu duruma işaretle, kişinin yaşadığı haller sebebiyle mağrur olmasını, tâatın kabul edilmemesinin alâmetlerinden saymaktadır.

Tevâzû, belli bir ölçü içinde olmalıdır. Zira Çerhî'ye göre "*hakim olmakla yükselme, başını eğmekle olgunlaşma olmaz.*" Diğer insanlar arasında tevazu sahibi imiş gibi görünüp onların saygı ve hürmetini kazanmaya çalışmak hoş bir tavır değildir. Nitekim Hz. Ömer, bir gün başını eğip hiç kimseye iltifat etmeyen bir adam

---

977 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 24; Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 53; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 82.

978 Tasavvufun, kişide zahirî ve bâtınî mânâda gerçekleştirmeyi hedeflediği unsurlardan olan edeb konusunda tasavvufun dilimize kazandırdığı atasözleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında, tarikat erkânına riayet etmeyenler için kullanılan "*Edeb erkân bilmez*"; Toplulukta bahsedilmesi uygun olmayan bir şeyden söz edileceği zaman "*Edeb erenlere*"; Edebin canlı ve cansız bütün mahlûkâta yönelmesini hatırlatıcı mahiyette "*Edeb yâ hû*"; Edebe riayet etmeyenlerin sözlerinden ve hareketlerinden ibret alınmasını öğütleyen "*Edebi edepsizden öğren*" tarzındaki sözler bunlar arasındadır. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 289; Abdulbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,* İnkılap ve Aka Yay., İstanbul 1997, ss. 108-110; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 236-238.

979 Âsım Efendi, *Tercümesi,,* c. II, s. 691.

980 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 267; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 64.

981 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38.

görünce ona; "*Ey adam boynunu kaldır!*" der. Çerhî bunu, "*meclistekilerden hiç kimsenin onun halini bilmesi gerekmez*" [982] şeklinde açıklar.

Böylesi yapmacık bir tevazu, kişideki rûhî olgunluğun bir tezahürü olmadığı gibi, Allah'tan ziyade insanların saygısını kazanmaya yönelik bir tavırdır. Her ne kadar ahlâk, büyük ölçüde çocukluktan itibaren anne-baba ve çevrenin olumlu ya da olumsuz tavrına yönelik olarak geliştiriliyorsa da insanın ömrü boyunca hep başkalarının bekleyiş ve tepkilerine göre davranışlarda bulunması, zihnî açıdan da pek gelişmediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Zirâ rûhî ve zihnî olgunluğa eriştikçe, vicdan denilen iç kontrol mekanizması devreye girmekte ve bireyi başkalarının tepki ve beğenisi yönündeki çabaya göre hareketten ziyade, ahlâkî tutarsızlıktan kurtarmaya yöneltmektedir.[983] Kaldı ki aksi bir tutum, insanların saygısından ziyade tepkisini çekmektedir. Bu noktada tasavvufun içinden bir zümre giyim-kuşam, tekke vb. hususlarda halktan ayrılmayı bile hoş görmemiş hattâ daha da ileri giderek, yaptıkları hayrı gizleyip kötülükleri açıklamak, kendilerini halka kınatacak tarzda hareketler de bulunmak gibi uygulamalara gitmişler, bu görüşe mensup kimseler zamanla Melâmetiyye[984] diye adlandırılmışlardır.

Tevâzûu bu şekilde sınırlandıran Çerhî, diğer bir ölçü olarak, "*sufî kâin ve bâindir*" prensibini ileri sürer. Yani sûfî hem gizli hem de âşikardır. Bâtınında Hakk, zahirinde halk iledir.[985] Çerhî'nin yaklaşımı, *Kelimât-ı Kudsiyye* arasında geçen ve tarikatın temel prensiplerden *halvet der encümen*le bağlantılı olup söz konusu prensibe tevâzû boyutunu da katmaktadır. Çerhî, aşağıdaki beyti bu çerçevede terennüm etmiştir;

Melekût âlemine âşinâ, zâhire bigâne ol

Bu türlü hoş aydınlık cihanda zor bulunur. [986]

---

982 Aynı eser, s. 29.

983 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk,* Ötüken Yay., İstanbul 1995, ss. 57-59.

984 Melâmetîlik, ortaya çıkışı, temel ilkeleri ve uygulamalardaki değişmeler, diğer tarikatlarla ilişkileri konusunda bk. Osman Türer, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği", *İslâmî Araştırmalar,* Mayıs 1988, c. II, sayı 7, ss. 57-67; Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler*; ss. 226-227; Bolat, *Melâmetîlik,* s. 13-223.

985 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 29.

986 Aynı yer.

Beytin yorumuyla ilgili Çerhî; "*Bu yolun erleri, himmet ve nazarla ilerlediler. Bu sebeple geçtikleri yolda hiçbir iz yoktur*" der. Melekût âlemine âşinâlık, kalpte rikkat ve inceliği beraberinde getirir. Bu sebeple onlarda görülen edeb ve tevâzû, zorlama bir tavrın değil yaşadıkları halin tabîî bir sonucudur. Çerhî, bunu kendi yaşamında da uygulamış, ilmî toplantılarda o kurallar çerçevesinde hareket etmiş ve tasavvufî yönünü ön plana çıkarma çabasına girişmemiştir. Konuyla ilgili "*kul sıfatsızlığa erdiğinde, özellikle zahir ehlinin, onu tanıması zordur*" sözü dikkate değerdir.[987]

Bireyin kendine atfettiği sıfatlar, aslında onu kendinden ve toplumdan uzaklaştırabilmekte, yapay bir tevazuya büründürebilmektedir. Nietzsche'nin hiçliği arzulamasındaki nedenlerden biri de budur. Nietzsche, sonuçta ateizm gibi bir uç noktaya gitmektedir. Tasavvufta ve Çerhî'de kastedilen sıfatsızlık ise kulun Yaratıcısı ile arasında perde olan benlik duygusundan fenâ ve Hakk'ın sıfatlarıyla vasıflanmaktır. Bu sebeple kişi, içinde bulunduğu anda yaptığı işle meşgul olmalıdır. İlim adamıyla ilmin kuralları çerçevesinde münasebet içinde alışverişte ise dürüst bir tüccar olmalıdır.

j. Takvâ

Kelime olarak sakınmak, korunmak manalarına gelen takvâ,[988] tasavvufun olduğu kadar din psikolojisi ve bir şekilde felsefenin de ilgi alanına girmektedir. Takvâ insanın, nefsini mağlup etmesi, kör iştah ve arzularına gem vurarak onları ilâhî iradenin kanunlarına itaat etmeye zorlamasıdır. Eski Yunan'da bile Stoacılar "*Askisis*" adı altında bir ahlâkî metodu, manevî idman olarak kullanmışlar ve bunu insanın kendi içgüdülerine hakimiyet sağlayıp ihtiraslarını öldürme yolu olarak anlamışlardır.[989]

Kur'an-ı Kerim'de bu kalıpta on yedi, türevleriyle iki yüz elli yerde geçen takvâ kelimesi,[990] tasavvuf ıstılahında şer'an yasaklanan şeylerden uzak durmak,

---

987 Konuyla ilgili Çerhî'nin yaşadığı tecrübeyle ilgili olarak bk. Çerhî, aynı eser, s. 29.

988 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 910.

989 Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 130-131.

990 Bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 758-761.

kalbinde Allah'tan başkasına yer vermemektir ki bu, sülûkun da gayesidir.[991] Söz konusu kavramın uygulamaya dönük yönlerinden olan kalbin takvâsı, Allah'a tâatta gayret ve nefsin arzularına muhalefet; ibadette takvâ ise ihlâslı olup Allah'a isyandan uzak durmaktır.[992]

Çerhî, takvâyı, hükümler konusunda kalbe rücû etmek şeklinde tanımlar. Başka bir ifadeyle kalbe uygun gelmeyen bir hususta başkalarının vermiş olduğu fetvalarla bile amel etmeyip vicdanın sesini dinlemektir. [993] Çerhî burada, insanı ahlâklı kılan temel vasıf konumundaki vicdan ile takva arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Freud'un ileri sürdüğü suçluluk duygusu ile kötü davranış arasındaki ters orantı, Çerhî'nin yaklaşımından pek farklı değildir. Zira Freud'a göre insan ne kadar dürüst ve namuslu ise vicdanı da o kadar kuvvetli olur. Dolayısıyla en muttakî insanlar, en kuvvetli vicdan sahipleridir.[994]

Bu tarz bir takvâ, kişinin gündelik hayatından, bâtınını inşâya kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Hz. Peygamber (s.)'in; "*Sen yine de kalbine danış*"[995] hadisi, Çerhî'nin yaklaşımındaki hareket noktalarındandır. Hz. Peygamber (s.)'in bu hadisi çerçevesinde takvâ sahibi olmak kişinin çoğu zaman farkında varmasa da fıtratında vardır. Kendini aşma olarak da nitelendirilen bu güdünün nedeni, insanın anlam kazanma arzusudur.[996] Böylece takvâ, kişinin yüce hedeflere ulaştıran bir köprü vazifesi görmektedir.

Çerhî'nin, kalbe uygun gelmeyen bir hususta vicdanın sesine kulak verilmesini savunduğunu belirtmiştik. Burada Çerhî, iyi bir davranışın sebebini kuvvetli vicdana dayandırma yanında, takvâyı oluşturan zahirî unsurlara da değinir. Bu zahirî unsurların en önemlilerinden biri abdest ve sürekli abdestli bulunmaktır.[997] Çerhî'nin düşüncesindeki hareket noktası yine Hz. Peygamber (s.)'in; "*Ancak mü'min abdestte*

---

991 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 72; Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, s. 1027.

992 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s. 98; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 61.

993 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 28b.

994 İnsandaki ahlâkın temelleri konusunda bk. Güngör, *Ahlâk Psikolojisi,* ss. 65-66.

995 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 228.

996 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 52.

997 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 16.

daimdir”[998] hadisidir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de geçen “*orada temizlenmeyi seven insanlar vardır. Allah da temizlenenleri sever*”[999] âyeti, abdestli bulunmaya işaret etmektedir. Aynı âyet içerisinde geçen, “*takvâ üzere kurulan mescit*”[1000] ifadesi de abdest ile takvâ arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Sahabe, bu âyet gereğince Rasûlullah’ın Medine ve Kuba Mescidi’ne temizlenerek gelmişlerdir. Allah Teâlâ, bu şekilde kendilerini pislikten temizleyenleri dost edinir. Allah’ın dostluğunu kazanmak ise en yüce saadettir.[1001]

Takvânın, kişinin davranışlarıyla gelişen bir vasıf olması hasebiyle abdest, takvâ hânesine giren bir anahtar niteliğindedir.[1002] Kişiyi zahiren temizlemenin yanında bâtındaki kötü hasletleri de gidermektedir. Böylece zahir ve bâtın bütünlüğü sağlanmaktadır.

k. Sâlikin Uyması ve Kaçınması Gereken Diğer Vasıflar

Çerhî bireyin sınırlı ömründe kötü yönlerini temizleme yolunda çaba sarf etmeyip[1003] fıtratındaki iyilik ve doğruluğu köreltiğinde, kendisine yabancılaşacağını belirtir. Zira Allah’tan gafil halde geçirilen en küçükâna bile kişi, bir daha ömrü boyunca ulaşamayacaktır.[1004] Günümüzde kişisel gelişim alanındaki çalışmalar da bu duruma dikkat çekerek, anın farkındalığına ulaşmanın neticesinde, kişinin duygularına dikkat etmek suretiyle kendine yönelik sınıflandırma ve sınırlamalarının farkına varacağını, böylece kendisini keşfederek tepki ve hoşnutsuzluğunun kökenine ineceğini ileri sürer.[1005]

Çerhî, ahlâkî olgunlaşmaya bireysel bazda yaklaşmanın yanında bu tekamülün topluma yansımalarına değinirken bir anlamda ahlâk felsefesi de yapar. Kur’an ve hadisler çerçevesinde sâlikte bulunması gerektiğini ileri sürdüğü ahlâkî vasıflar ferdî,

---

998 Tebrizî, *Mişkâtu’l-Mesâbîh*, c. I, s. 126, hno: 12/292.

999 et-Tevbe, 9/108.

1000 et-Tevbe, 9/108.

1001 Çerhî, *age,* ss. 16-17.

1002 Çerhî’nin konuyla ilgili referans aldığı hadisler için bk. Tebrizî, *age*, c. I, s. 131.

1003 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 9a, 12b.

1004 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26.

1005 Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* s. 13.

sosyal ve dînî ahlâk çerçevesinde uyulması ve kaçınılması gereken vasıflar şeklinde değerlendirilebilir.

Sâlikin gözetmesi gereken temel husus kalp tasfiyesidir. Aksi takdirde kalp, Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir ayna olamaz. Çerhî'nin "*beşeriyete ait paslar*" olarak nitelendirdiği insanlara ait kederler, geçici meşguliyetler, bedene ait engeller kalpten temizlenmesi gereken hususlardır.[1006] Bunun yanında kişi, va'z ve nasihatte bulunduğu ahlâkî davranışları bizzat kendisi de yerine getirmelidir.[1007]

Kalp tasfiyesinin temelinde ferdî ahlâk bulunmaktadır. Sâlikte bulunması gereken, aksi halde imanda noksanlığa delâlet eden vasıflar arasında sadakat,[1008] feraset sahibi olmak,[1009] azı isteyip azla yetinmek ve hiçliği arzulamak,[1010] bâtıl ve malaya'nîden uzak durmak gibi hususlar yer alır.[1011] Fert olarak sâlikin kaçınması gereken noktalar ise haksızlık, yalan, zina, kin, cimrilik,[1012] hiç kimseyi hakir görmemektir. Zira Allah Teâlâ'nın fakir ve tâliplere likâsı çoktur. Zahirde fakir ve zelîl birçok insan, aslında Allah'ın sevgili kulu olabilir.[1013] Hz. Peygamber'in; "*Ben kalbi kırıkların yanındayım*"[1014] hadisi de bu gerçeğe işaret etmektedir.

Ayrıca birey, şeytanın ve nefsin vesvesesine kanmamalı, mağrur olmamalıdır.[1015] Hasetten,[1016] dünyaya bağlanmaktan, makam ve saltanat sevgisinden[1017] kaçınmalıdır. Dünya lezzetlerinden haram yoldan faydalanma,

---

1006 Çerhî, *Neynâme*, s. 164.

1007 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 18; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 108a.

1008 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 23b.

1009 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 123a.

1010 Çerhî, *Neynâme,* s. 181.

1011 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 58b.

1012 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 21; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 24b.

1013 Çerhî, *age,* vr. 120b.

1014 Muhammed Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene,* thk. Muhammed Osman, Beyrut 1994, s. 169, hno: 188.

1015 Çerhî, *age,* vr. 57b.

1016 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 21; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 24b, 139a.

1017 Çerhî, *age,* vr. 144a.

kibirlenip böbürlenme de ahlâk-ı zemîme arasındadır.[1018] Kişinin, bırakın fiiliyata geçmeyi, zihninde bile birinin malına, ailesine hıyanet düşüncesi bulunmamalıdır.[1019]

Çerhî, ahlâk-ı zemîme arasında saydığı cimriliğe özellikle değinir. Bütün uzuvları verilmesine, kendisine kerem ve lütufta bulunulmasına rağmen kulun cimrilik etmesini Allah'a kullukla bağdaştıramadığını söyler. Zira fakiri gönderen Allah'tır.[1020] Fakir, Allah'ın cömertliğine güvendiği için karşısındaki şahıstan bir şey istemeye gelmektedir.[1021]

Sosyal ahlâk kapsamında değerlendirilebilecek emir ve yasaklar arasında emanet, [1022] başkasının kusurunu araştırmak, söz taşımak, halka düşmanlık sayılabilir.[1023] Çerhî'nin sakınılmasını gerektiğini belirttiği bir diğer husus, her şeyi mubah gören bid'at ehli ve ehl-i dünya ile ülfet peyda edilmesidir. Bu durum, inkar ve dinin hükümlerine muhalefetin önüne geçmeye engel teşkil edebilir.[1024] Ayrıca, "*ey inananlar, size fâsık bir adan bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın*"[1025] âyeti gereğince bid'at ve dalâlet ehlinin getirdiği haberlere itimat edilmemeli,[1026] haram yiyenlerden uzak durulmalı,[1027] ibadetlerde riyadan kaçınılmalıdır. Ayrıca laf taşıma, haksızlıkta bulunma, zalim sultan ve ümeraya yardımcı olma, bireyin sosyal ahlâkta kaçınması gereken hususlar arasındadır.

Dînî ahlâk çerçevesinde değerlendirilebilecek konular arasında; müridin, seyr ü sülûkta ne kadar ilerlerse ilerlesin, yine de peygamberlerdeki ismet sıfatı kendisinde bulunmadığının şuurunda olması zikredilebilir. Bununla birlikte kul, her ne günah

---

1018 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 18; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 108a.

1019 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 23b-24a.

1020 Konuyla ilgili Yakub-ı Çerhî eserinde "*sabırlı fakirler, kıyamet günü Allah Teâlâ'nın misafirleridir*" rivayetine yer verir. İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şeri'ati'l-Merfû'a,* c. II, s. 286, no: 20. Söz konusu rivayetin tahric ve değerlendirmesi için bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri,* s. 401; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis,* ss. 354-355.

1021 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 27a.

1022 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 23b.

1023 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 21; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 24b, 88b, 133b; Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 24.

1024 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 39b.

1025 el-Hucurât, 49/6

1026 Çerhî, *age,* vr. 123a.

1027 Aynı eser, vr. 133b.

işlerse işlesin, pişman olduğunda affolunacağı ümidini de içinde taşımalıdır.[1028] Kur'an-ı Kerim'de zemmedilen bu vasıflara sahip kimseler, dünya ve ahirette rusvây olacaklarını bilmeli ve hareketlerini ona göre düzenlemelidir.[1029] "*Kim ahireti ister ve inanarak ona yaraşır biçimde çalışırsa, öylelerinin çalışmalarının karşılığı verilir*"[1030] âyeti gereğince bu visali arzulamayıp istek derdinden mahrum ve pis dünya ile meşgul olanlar, karar ve itmi'nan bulamazlar gerçek Sevgiliye visali ve ebedî saflığı istemezler.[1031]

"Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat anlamazlar; gözleri var, fakat görmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hattâ daha da sapıktırlar. İşte gafiller onlardır."[1032] Bu tarz insanların dalâlette olmalarının sebebi, akıl ve idrak kabiliyetleri olduğu halde O'na kavuşmayı arzulamamaları, O'ndan başkasına yönelmeleridir.[1033] Her ne isteniyorsa Hakk'tan istenmelidir. Hiçbir zaman taattan geri kalınmamalıdır. Ameli değil, ameli mülâhazayı terk etmelidir.[1034]

Netice itibariyle, insan sosyal bir çevrede yaşamaktadır. Bu konumuyla, içinde bulunduğu çevreyi etkiler ve ondan etkilenir. Beşerî ilişkiler ise güven temeli üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla ahlâkın ferdî, dînî ve sosyal yönü, bireyin kendisi ve toplum açısından üzerinde önemle durulan hususlardır. Bu noktada yalan, iftira gıybet, cimrilik, kibir, gösteriş haset gibi davranışlar, insanların sağlıklı ilişkiler kurabilmesinin de önünde bir engeldir.

Bu durumda kalp, seyr ü sülûkla kötü sıfatlardan temizlenip, güzel vasıflarla bezenmektedir. Kalb-i selîme ulaşan sâlik her iki cihanda da kurtuluşa erecektir.[1035] Zira Kur'an-ı Kerim'de, "*o gün ne mal, ne de oğullar fayda verir. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalp getiren (fayda görür)*"[1036] buyrulmaktadır.[1037] Çerhî bu noktada;

1028 Aynı eser, vr. 82b.

1029 Aynı eser, vr. 24b.

1030 el-İsrâ, 17/19

1031 Çerhî, *Neynâme*, s. 147.

1032 el-A'raf, 7/179

1033 Çerhî, *Neynâme*, s. 148.

1034 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 57b.

1035 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 21.

1036 eş-Şuarâ, 26/88-89.

Gönül hanesini korumak üzere, gayrından hâlî ettim

Ki senin gayrın bu sarayda halvete layık değildir.[1038]

beytine yer verir.

2. Tahakkukla İlgili Vasıflar

Arapça gerçekleşme anlamına gelen tahakkuk,[1039] esmânın sûretlerinde Hakk'ın zuhuru, kulun çabası sonucu arzuladığı hakikate ulaşması demektir.[1040] Tahakkukta kesbîlik bulunmakla birlikte, belli bir noktadan sonra vehbî yönün ağırlık kazandığı söylenebilir.[1041] Biz de çalışmamızın bu kısmında Çerhî'nin tahakkuka dair vasıflara yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

a. Muhabbet

Tasavvufta, kainatın yaratılışında temel unsur olarak da kabul edilen muhabbet, aynen tasavvufun tanımında olduğu gibi bireyin içinde bulunduğu hale bağlı olarak anlam genişlemesine uğrayan bir kavramdır. Sözlükte ve tasavvuf literatüründeki kullanımına baktığımızda sevenin, sevdiğinden ötürü hayrete düşmesi, sevginin aşırı şekli,[1042] gönül vermek, candan sevmek anlamlarındadır.[1043]

Aşkın, maddî ve manevî olmak üzere iki şekli vardır. Bir insana yönelik olduğunda bu maddî bir aşktır. Tasavvuf literatüründeki ise hakikî aşk, yani Allah aşkı olup[1044] kişide fenâ ve sonrasında vuku bulan hallerin ilk merhalesidir. Hakîkî aşkın bir diğer özelliği, marifetle ilgili kavramlarda da görüleceği üzere kişinin Hakk'ı bilip tanımasındaki temel unsur olmasıdır.[1045] Muhabbet kelimesi de benzer anlamda, kulun kalbinin tabiî bir şekilde Allah'a meyletmesi, yönelmesi demektir.[1046]

1037 Çerhî, *age,* s. 21.

1038 Çerhî, *age,* s. 21.

1039 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. X, s. 52.

1040 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 58.

1041 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf,* s. 214..

1042 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. X, ss. 251-252.

1043 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c. I, s. 100.

1044 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 120.

1045 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 389.

1046 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 109.

Çerhî, Mevlânâ'nın,

Aşığın hastalığı bütün hastalıklardan ayrıdır

Aşk, Hüdâ sırlarının usturlabıdır.[1047]

Beytini şöyle şerh eder: "*Aşk, gerek hakîkî, gerekse mecâzî olsun insana rehber konumundadır. Aşk öyle bir sırdır ki, onu açıklamak, anlatmak için ne söylersem söyleyeyim, aşka tutulduğumda o sözlerden utanırım. Dil, sırları aydınlatıcıdır. Ancak dile gelmeyen aşk, ondan daha aydındır. Kalem, aşk bahsine geldiğinde çatlar, aciz kalır. Akıl, bu gülün tarifinde aciz kalır. Aşkı ve aşıklığı yine aşkın kendisi şerh eder.*"[1048]

Çerhî'ye göre mecâzî aşk bile bir yerde insanı hidayete erdiricidir. Zira kişinin mecâzî aşka tutulması, kendisinde hakîkî aşka bağlanma kapasitesinin göstergesidir. Padişah ve cariye kıssasında değinildiği gibi *kâmil ü mükemmil* şeyh, bu mecâzî aşkı gerçek aşka çevirebilecektir.

Aşkı tanımlamanın zorluğuna da değinen Çerhî, bunun kelimelerin üstesinden gelebileceği bir şey olmadığını, aşkı ancak aşkın anlatabileceğini söylerken, yaşamakla bilinebilecek bir olgu oluşuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla tasavvufî halleri aktarmada mutasavvıfların yaşadıkları zorluk, belki de en çok bu kavram için geçerlidir. Nitekim Mevlânâ'nın;

Şems'in gelişine yine şemsin kendisi delildir

Eğer sana delil lazımsa ondan yüz çevirme[1049]

beyti bu gerçeğe işaret etmektedir. Mevlânâ, "*şems*" kelimesiyle Şems-i Tebrizî'yi ve onunla bütünleştirdiği bütün güzellikleri de kasteder. Buna göre Şems'in gelişiyle bütün güzellikler ve iyi haller o kadar çok dile gelmek ister ki yer ve gök gülümser. Aklı, ruhu ve gözü sevinçle dolar.[1050]

1047 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 110; Çerhî, *Neynâme,* s. 169-170.

1048 Çerhî, aynı yer.

1049 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 116.

1050 Söz konusu beyti Veled İzbudak ve Gölpınarlı "güneş" anlamında değerlendirirken, (*Mesnevî*, c. I, s. 10) Çerhî'nin bu kelimeye anlam zenginliği kattığı görülmektedir. Ona göre Mevlânâ bu kelimeyle hem güneşe, hem de Şems-i Tebrîzî'ye atıf yapmaktadır. Bk. Çerhî, *Neynâme,* s. 169-170.

Şems burada aşkı da sembolize etmektedir. Zira söz konusu beyit;

Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı.

Aşkı, aşıklığı yine aşk şerh etti[1051]

Beytinden sonra gelmektedir. Şems yerine aşk kelimesini koyduğumuzda, kast olunan mana daha da açığa çıkacaktır. Aşkın gelişine yine aşkın kendisi delildir. Aşkı ifade edecek en güzel söz yine aşktır.

Genelde tasavvufun özelde ise Çerhî'nin bu yaklaşımı, eski Yunan'dan günümüze kadar sistematik bir tarzda ele alınan insan, kainat, yaratılış gibi sorulara[1052] aşk ekseninde bir cevap niteliği de taşımaktadır.

Yakub-ı Çerhî, muhabbet ehlinin özellikleri arasında şöhret ve kibir perdelerini yırtıp bunlara esir olmamayı, ağyarın kınamasına önem vermemeyi de zikrederek "*kınayanın kınamasından korkmazlar*"[1053] ayetini buna delil gösterir.[1054] Kişi, zâtî muhabbete erince kahır ve lütuf gibi birbirine zıt sıfatlar bile sevgilinin yanında bir olmaktadır.[1055]

Aşkın bireydeki nefsânî yöne olan etkisi konusunda Ubeydullah Ahrâr'ın ifadeleri de dikkat çekicidir. Ahrâr, aşk ile kalbin masivadan arınacağını fâniliğin-geçiciliğin silineceğini savunur. Bu haldeki müridin aşkı aynaya benzer, zira orada sevgiliden başkası görünmez. Böylece nefis, kalpteki zâtî muhabbet dolayısıyla herhangi bir illete mebnî olarak değil de Hakk'a sevgiden dolayı kulluk eder, hal ve tavırlarında istikamet gerçekleşir.[1056]

1051 Mevlânâ, *age,* c. I, bno: 115.

1052 Felsefenin doğuşu ve ele aldığı problemler konusunda bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, ss. 11-12.

1053 el-Maide, 5/54.

1054 Çerhî, *Neynâme,* s. 151.

1055 Aynı eser, s. 197-198; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 50b.

1056 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 77b; Rizvi, *History of Sufism*, c. II, s. 178. Konuyla ilgili Mevlânâ: "*Hakikatte âşık ile maşuk, yani sevenle sevilen birdir! Nitekim aynada hiç bir sûret yoktur; sûretsizlik de sûretin zıddıdır! Fakat, hakikatte ayna ile sûret arasında birlik vardır. Bunu anlatmak uzun sürer. Aklı olana bir işaret yeter*" derken bu duruma işaret etmektedir. Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 1199.

Çerhî, aşk ile nefsin önüne geçilmesi yanında, aşığın aşkında fani olmasıyla idrakten de yoksun bir duruma düşeceğini belirtir. Bu durumda onun koruyucusu ve yardımcısı mahbubudur.[1057] Ebû Said Ebu'l-Hayr'ın;

Hûrilere bakıp karşısında saf tutmuş bir sevgiliyim

Hayretten rıdvana ermiş, hiçliğe dalmışım

Dervişler, yanaktaki o siyah beni seyretmekten

Eğrilik korkusuyla mushaf haline gelmişler[1058]

rubâîsine yorumu şöyledir: "*Bu rubâîde Allah'ın cemâl sıfatına vurgu yapılmakta, cemal sıfatı hûrîler ile sembolize edilmektedir. Şiirin hikayesi şöyledir: Hûrîlerden biri, bir gece bu dünyaya gelmiş, bütün âlem onun gelişiyle aydınlanmıştır. Nasıl böyle bir varlığa bakan kimse hayrete düşerse, âlemdeki bütün zerrelerde de Hakk'ın bu tecellîsine bakan insan hayran olmakta, kendinden geçmektedir. O yüzden Allah (c.), nurunu hicaplarla gizlemiştir*".[1059]

Çerhî, âşığın beşeri sıfatlardan fani olup maşukun sıfatlarıyla bekâya ermesinden hareketle cenneti de tasvir eder. Zira bu durumdaki kişi cennet hakkında da bilgi sahibidir. Âhirette olduğu gibi dünyada da cennet vardır. Dünyada iken cennete giren, ahirettekine özlem duymaz. Bu dünyada girilen cennet marifetullahtır. Böyle bir kişi sevdiğine kavuşmuş, hüzün ve endişeden kurtulmuştur. "*İyi bilin ki Allah'ın dostlarına korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*"[1060] âyeti bu durumu açıklar mahiyettedir.[1061]

Çerhî, hesap gününde kafirlerin, mü'minlerin ve aşıkların durumlarını karşılaştırır. Buna göre kafirlere âhirette hüsran vardır. Mü'minler ise endişe içerisinde olacaklar ve dünyadaki durumlarına göre değerlendirileceklerdir. Aşıklara gelince, Sevgiliye bir an önce kavuşma dışında bir hüzün yaşamayacaklardır.[1062]

1057 Çerhî, *Neynâme,* s. 162-163.

1058 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35.

1059 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35.

1060 Yûnus, 10/62.

1061 Çerhî, *Neynâme,* s. 197-198.

1062 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 101a.

Çerhî'nin, dünyadaki cennet olarak nitelediği aşkın marifet boyutuna günümüz bir kısım düşünürler de dikkat çekmektedir. Verneaux, felsefeyle ilgilenmesine ve felsefenin, aradığı cevaplara düşünsel bazda yaklaşmasına rağmen, marifeti sevgi bağlamında değerlendirerek; "*Sevmek ve tanımak aynı şeydir. Bireyin Hakk'a yönelişi, aşk iledir*"[1063] der.

Aşıklar, maşukun sevgisinde yok olup canlarını, her şeylerini sevgililerinin uğrunda fedâ ederler. Bu sebeple Çerhî, Hallâc-ı Mansûr'un; "*Beni öldürünüz. Ölümümde hayat vardır. Hayatım ölümümde, ölümüm hayatımdadır*" ifadelerine yer verir.[1064] Hallâc'ın bu düşüncesinden hareketle, dünyada hakîkî aşk tadılmadan sürdürülen biyolojik yaşamın bir hayat olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna varılabilir. Esas hayat, sevgiliye kavuşmakla vuku bulacaktır. Sevgiliye tamamen kavuşmak ise beden hapishanesinden kurtulmakla mümkündür.

Çerhî, Allah-insan ilişkisinin sevgi temeli üzerine oturduğunu belirtirken, *Mesnevî*'de geçen padişah ve cariye kıssasında, Hakîkî padişahın kölelerini dost edinmesi konusunun işlendiğini belirterek şu açıklamayı yapar:

"*(O) onları sever, onlar da O'nu severler"*[1065] *âyetinde de belirtildiği üzere, Allah'ın insanı dost edinmesi gibi hikayedeki mecazî padişah da kölesi olan cariyesini dost edinmişti. Ancak cariyenin gönlü, padişahtan başkasıyla yani kuyumcuyla meşguldü. Bu sebeple hikmet sahibi velî, ilham-ı ilâhî ile bir tedbire başvurdu. Böylece cariyenin gönlü padişahın aşkıyla süslenecek ve muhabbetinden nasiplenecekti. Kâmil ü mükemmil mürşid de ilhâm-ı ilâhî ile sadık müridin gönlünü öncelikle mecazî aşktan yani Allah'ın dışındakilerden temizler.*[1066] Zira kalpte iki sevgiye yer yoktur. Bütün sevgiler O'nun sevgisinde eritilmeli,[1067] böylece kalpte sadece Hakk'a yer açılmalıdır.

1063 Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler,* çev. Murtaza Korlaelçi, EÜ Yay., Kayseri 1994, s. 19.

1064 Çerhî, *Neynâme,* s. 197-198.

1065 el-Maide, 5/54.

1066 Çerhî, *Neynâme,* s. 170.

1067 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 53b; 77b, 92a.

Çerhî, buradan başka bir konuya, önce Hakk'ın mı, yoksa kulun mu sevdiği sorusuna geçer. Ona göre önce Hakk, ardından da kul sever.[1068] Nitekim Mâide Sûresi 54. âyet[1069] bu noktada değerlendirilebileceği gibi, "*mürid aslında muraddır*" yaklaşımı ve padişah-cariye kıssasındaki görüşleri de bu düşüncenin bir tezahürüdür.[1070]

Muhabbette cemal gibi celâl yönü de vardır. Ancak mahiyeti farklıdır. Çerhî celâl sıfatını güzelin yüzündeki bene benzetir. Nasıl ki ben yüzde az bir yer kaplarsa celâl ve cemâl sıfatları arasındaki durum da böyledir. Çerhî, Hz. Peygamber'in "*rahmetim gazabımı geçti*"[1071] hadis-i kudsisinin de bu düşüncesini desteklediğini ileri sürer.[1072]

Allah dostlarını sevmenin de Allah'ı sevmek gibi olduğuna işaret eden Çerhî; "*men seg-i ashâb-ı kehfem*"[1073] ifadesinin, muhabbet-i zâtînin bir tezahürü olduğunu belirterek Allah'tan bu hususta rızıklandırılma talebinde bulunur.[1074] Ashâb-ı Kehf'in köpeği, sırf Allah dostlarına muhabbeti sebebiyle cennete girecektir.

Sonuç olarak, aşkın tanımlanamaması ruhu ilgilendiren bir konu oluşundandır. Dolayısıyla aşk ve muhabbetin kaynağı Hakk'tır. Ruhta bulunan bu yeti, aslında Allah'a aşık olmak içindir. Ancak insanoğlu bunu farklı alanlara yöneltebilmektedir. Bu noktada *kâmil ü mükemmil* şeyh, aşkı, mecâzîden hakîkîye çevirmekle görevlidir. Hakîkî aşkı bulan kişi, varoluş gerçeğine uygun hareket edecek, kendisinde istikamet gerçekleşecek, ibadeti yalnızca Hakk için olacaktır.

1068 Aynı eser, vr. 50b.

1069 *"(O) onları sever, onlar da O'nu severler".*

1070 İnsanın yabancılaşıp anlam arayışında girdiği günümüzde Tanrı-insan ilişkisinde Tanrı'nın insanı sevmesi noktasından yaklaşıma ağırlık verilirken, tasavvufî düşünceye de referanslarda bulunulmaktadır. Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 117.

1071 Buhâri, Tevhid 15, 22, 28, 55; Müslim, Tevbe 4, hno: 14/2751.

1072 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, ss. 36-37.

1073 "*Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim*" anlamında Farsça bir ifadedir. Can, *Mesnevî Tercümesi*, c. III, s. 20.

1074 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5b.

b. Fenâ ve Bekâ

Muhabbetin tezahürlerinden biri olan fenâ, kelime itibariyle yok olmak anlamındadır.[1075] Tasavvuf ıstılahında, kişinin şuurunun mahbûbuyla meşgul olması hasebiyle, zihninde kendisiyle ilgili bir bilgi kalmamasıdır.[1076]

Bekâ ise, bir nesnenin zaman geçmesine rağmen, ilk halini koruması ve fenânın zıddı anlamındadır.[1077] Tasavvuf ıstılahında bekâ, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu şuurunun kulda yerleşmesi, başka bir ifadeyle nefsin, Hakk ile bâkî olduğunun anlaşılmasıdır.[1078]

Çerhî'nin, söz konusu kavramlara literatürdeki kullanımına benzer tarzda bireyin beşerî sıfatlarının yok olması, ilâhî sıfatlarla donanması anlamını verdiği görülmektedir.[1079] Allah'ın Bâkî isminin kuldaki tezahürü, sâlikin O'nunla bâkî, gayrından fânî olmasıdır. [1080] Çerhî'nin fenâ düşüncesini aksettiren beyitlerden biri şöyledir.

Gönle dedim ki O'nun zikri ile şâd ol,

(Gönül cevaben) "ben tümüyle O olunca kimi yâd edeyim" (dedi).[1081]

Böylesi bir mertebeye ermek, fenânın şartlarını yerine getirmekle yani nefsi zelil kılıp[1082] ihlâsı gerçekleştirmekle mümkündür. Sonrasında "*kul, ihtiyarı terk, cüz'iyyât ve külliyâtı tefvîz ile fenâ*" makamına erecektir.[1083] Söz konusu aşamalar, sistemli bir çabayı gerektirmektedir ki bu da seyr ü sulûktur.[1084]

Burada bir diğer önemli husus, insanların fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmalarındaki esas faktörün, ilmî seviyeleri olmayışıdır. Veysel Karanî, Selman-ı

1075 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 899.

1076 Tehânevî, *Keşşâf,* c. 3, s. 1157.

1077 Âsım Efendi, *age,* c. III, s. 729.

1078 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 54.

1079 Çerhî, *Neynâme*, s. 196.

1080 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 33.

1081 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 29-30; Çerhî, *Tefsir,* 70b-71a.

1082 Çerhî, *Neynâme,* s. 182.

1083 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

1084 Çerhî, *Neynâme,* s. 157.

Fârîsî, Bilal-i Habeşî gibi büyük zatlar zahirî ilimlerle uğraşmadıkları halde fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmışlardır. [1085]

Fenâ zulmânî, tabîî varlıktan ve rûhânî, nûrânî varlıktan olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Söz konusu durum, varlığın iki kutbunu yansıtmaktadır. Varlığın bir kutbundaki birey, içinde bulunduğu sonlu dünyanın kurallarına uymak durumundadır. Zulmânî, tabîî varlıktan fenâ ile sâlik varlık elbisesini, taptığı şan ve şöhreti Hakikî Sevgilinin aşkı uğruna yok edip bütün ayıplardan temizlemekte,[1086] bir anlamda ölmeden evvel ölme sırrına ererek kendindeki ilahî, sonsuz yönü keşfetmektedir.[1087]

Kişi, zulmânî varlıktan fenâ ile sülûkta nihayete ermiş değildir. Zulmânî varlıktan fenâ ile sonsuzu keşfeden sâlik, bağlı bulunduğu sonlu âlemi de böylece anlamlandırabilecektir.[1088] Çerhî buna, fenânın diğer yönünü oluşturan nûrânî varlıktan fenâ bulmak adını verir. Bu durumdaki kişi toplumla münasebetini devam ettirmekte, zahiren diğer insanlara karşı bir faikıyeti görülmemektedir. Kul, böylesi bir sıfatsızlığa erdiğinde zahir ehlinin onu tanıması zordur.[1089]

Çerhî'nin, fenâ halinin artması durumunda geri dönüşün gerçekleşeceğini belirtmesi, zulmânî varlıklardan fenâ ile yetinmeyi bir eksiklik olarak kabul ettiğini de göstermektedir. "*Bir zaman gelir bütün perdeler tek hale gelir.*[1090] *Sâlik, bu haldeyken O'nun vücudundan başka hiçbir şey olmadığını söyler.*[1091] *Fenâ ziyadeleştiğinde ise geri dönüş gerçekleşir ve kişi herkesle dost olur*."[1092] İfadesi de bu tespiti destekler mahiyettedir.

1085 Aynı eser, s. 199.

1086 Aynı eser, s. 157.

1087 Aynı eser, ss. 180-181.

1088 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş,* AÜİF Yay., Ankara 1968, ss. 100-104.

1089 Çerhî, *age*, s. 29.

1090 Söz konusu durum, kişinin yaşadığı bir benlik problemi olup, insanlığın tarihi boyunca kendisine cevap aradığı bir konudur. Bk. Rabindranath Tagore, *Sâdhanâ: Yaşamın Kavranışı,* çev. İbrahim Şener-Çiğdem Öndem, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000, ss. 59-60.

1091 Benzer duruma, (tam olarak karşılamasa da) Upanişadlar'da da atıf yapılmaktadır. İnsanın fenâ hali ile Tanrı'yı kavraması demek, her şeyin O'nun eseri ve armağanı olduğunu anlamaktadır ki, o zaman sonlu da sonsuz da kavranmış olur. Bk. Tagore, *age,* ss. 123-124.

1092 Çerhî, *Neynâme,* s. 181.

Fenâ hali, akılla anlaşılamayan, aklın ötesinde bir durumdur. Arapça gibi zengin bir dil bile, sufinin yaşadığı bu hali anlatmada yetersiz kalmaktadır.[1093] Çerhî'nin konuyla ilgili eserinde yer verdiği beyitlerden biri şöyledir:

Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir

Dile kulaktan başka müşteri yoktur[1094]

Mutasavvıflar, Kur'an ayetlerindeki hakikatin sırlarını neş'e, vicdan ve irfan ile açıklarlar. Anlayacak olanlar ise ancak fenâfillaha ulaşıp da Hak Teâlâ'nın gayrisine aklı ermeyenlerdir.[1095] Yaşanılan fenâ hali, aklın üstesinden gelebileceği bir şey olmadığı için akla mahremdir. Bunu ancak yine aynı hâli yaşamış, aklın ötesine geçmiş birisi anlar ki, böyle birisine zahirde akılsız da denebilir. Dolayısıyla nasıl dil, işitilme imkanı olmayan bir ortamda işlevsiz hale gelirse, fenâ halinin dilinden de ancak bu tecrübeyi yaşamış kimse anlayabilir.

Fenâ kavramını kategorize eden Çerhî, gerek zulmânî gerekse nûrânî fenâ halini yaşayan kişinin ruh haline ve dünyayı algılayışına değinir. İnsanlara ait kederler, geçici meşguliyetler, bedene ait engeller buna mani olduğu için, kalp bu gibi şeylerden arındığında, insan ikbale ulaşacaktır.[1096] Bu durumda insanlara ait gündelik işler onun ilgi alanının dışındadır. Yaşadığı hal, hiçliğe erdiği Vacibu'l-Vücud ile meşguliyetten başka şeye imkan vermemektedir.

Fenâ hali sonrası yaşadığı tecrübeyi aktaran Çerhî;

Yolunu görene değin ey zinet mumu

Ne hayır yapmış, ne oruç tutmuş, ne de namaz kılmışım

Seninle mecaz makamında tamamen namaz,

Sensiz namaz makamında, bir mecaz olmuşum.[1097]

1093 Aynı eser, s. 160.

1094 Aynı eser, s. 153.

1095 Aynı yer.

1096 Aynı eser, ss. 164-165.

1097 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22.

İfadelerine yer verir. Huzura durduğu anda namaz kılma fiili, namaz kılan ve namaz kılınan bir hale gelmektedir. İkilik ortadan kalkmakta, bunun gayrındaki her şey mecazdan ibaret olmaktadır.[1098] Çerhî'nin konuyla ilgili bir diğer beyti şöyledir:

Suda boğuldukça suyu daha çok arzuluyorum.

Vuslatta iken O'na vasıl olduğumdan habersizim[1099]

Şayet nûrânî hicaplar kaldırılıp her şey açığa çıkarsa, bu hal cemâlin nuruna vasıl olan kişiyi yakacaktır. Enbiyâdan ancak bir kısmı böylesi bir kemâlâtla müşerref olmuştur. Kendilerinde isimden başka bir şey kalmamıştır. İşte onlar fenâ ve bekâ billaha ermiş kimselerdir.[1100]

Söz konusu durumun felsefedeki yansımasına Plotinus'da da rastlanır. Plotinus buna, "*ruhun Tanrı'da kaybolması*" demektedir.[1101]

c. Gaybet ve Huzur

Gaybet, kelime anlamı itibariyle görünmez olmak,[1102] duyu organlarının algılayamaması, aklî bir delil veya isim bulunamaması demektir.[1103] Tasavvuf ıstılahında, sâlikin kalben Hakk'ın huzurunda bulunması, hakikî sultandan gelen yüce varidat ile meşguliyeti dolayısıyla kendinden ve halktan habersiz olması anlamlarındadır.[1104]

Ahrâr, Yakub-ı Çerhî'ye intisap için Çagânıyan'a yöneldiğinde bir müddet rahatsızlanmış ve Çerhî'nin yanına varamamıştı. Bu dönemde kendisine, Çerhî'nin gaybete dalıp haddi aşan sözler söylediği nakledilmişti.[1105] Anlatılanların tesirinde

---

1098 Ancak, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşan bir insanın, günahtan münezzeh, peygamberlerdeki gibi ismet sıfatına sahip olduğu düşünülmemelidir. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 34a.

1099 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35.

1100 Aynı yer.

1101 Bk. Plotinus, *Enneadlar,* çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, ss. 144-148.

1102 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 222.

1103 Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, s. 1090.

1104 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 499; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 185.

1105 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48a-48.

kalan Ahrâr, Çerhî'nin yanına gitmemeyi bile düşünmüş, ancak bu kadar yol gelmişken geri dönmek de olmaz diyerek Çerhî'nin meclisine varmıştı.[1106]

Ahrâr'ın geri dönmeyi düşünmesinin temel sebebi, kanaatimizce, tasavvuf erbabının tahkik ve şuuru, gaybet ve sekrden daha üstün kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Gaybet hali ağır basan Muhammed Pârsâ'nın, Bahâeddin Nakşbend'den irşad icazeti almasına rağmen temkin ehli Alâeddin Attâr'a intisabı bu çerçevede değerlendirilebilir. Söz konusu durum, *mükemmillik* kadar vakte riayet konusuyla da ilgilidir.[1107]

Çerhî'nin şatah türü ifadeler kullanmamakla birlikte, gaybet hallerine daldığı da vâkîdir. Örneğin Ahrâr'a, Zeynüddin-i Hâfî'nin halen rüya yorumlamaya devam edip etmediğini sormuş, Ahrâr onun rüya yorumladığını söyleyince bir müddet gaybete dalmış, daha sonra rüya yorumuna dair beyitler okumuştur. Ahrâr, sohbetinde kaldığı süre içerisinde Çerhî'nin zaman zaman kendinden geçtiğini de belirtmektedir.[1108]

Çerhî'nin yaşadığı bu durum, kendisinden büyük ölçüde etkilendiği Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için de geçerlidir. Nitekim *Mesnevî,* bu tarz bir gaybet halinin neticesidir. Normal bir konuşmada bile vukû bulan kekeleme, duraklama gibi hallerin *Mesnevî*'nin yazılması esnasında söz konusu olmaması, yaşanılan gaybet halinin bir sonucu olsa gerektir.[1109] Ayrıca Çerhî'nin, Ebû Said Ebu'l-Hayr gibi gaybet ve şatahlarıyla ünlü bir mutasavvıfın rubâîsini şerh etmesi de meşrep benzerliğinin bir tezahürü olsa gerektir.

Ahrâr, Hüsameddin Pârsâ'nın vakte riayetinin, Bahâeddin Ömer hattâ Zeynüddin-i Hâfî'den üstün olduğunu belirtmektedir. Buna rağmen Hüsameddin Pârsâ'nın Hâcegân tarikini telkinde bulunma teklifini, Yakub-ı Çerhî'ye intisap

---

1106 Nevâyi, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250; Safî, *Reşahât,* s. 352; Râzî, *Heft İklîm*, s. 334.

1107 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 149; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 149a.

1108 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 438; Semerkandî, *age,* vr. 48a-48

1109 *Mesnevî'*de vezin ve kafiyeye yer verilmemesi de yaşanılan hali aksettirmenin sonucudur. Bu noktada Mevlânâ; *"Ben kafiye düşünürüm. Sevgili bana der ki; "Yüzümden başka hiçbir şey düşünme! Ey benim kafiye düşünenim, rahatça otur, benim yanımda devlet kafiyesi sensin. Harf ne oluyor ki sen onu düşünesin…*" ifadeleri, bu halin sonucudur. Bk. *Mesnevî,* c. I, bno: 1727-1729; Âsaf Hâlet Çelebi, "Mevlânâ'nın Edebî Hüviyeti", *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler,* ed. Vedat Genç, MEB Yay., İstanbul 1994, s. 105.

düşüncesiyle kabul etmemesi, Çerhî'nin gaybet halinin, irşada engel teşkil edecek tarzda olmadığının ve vakte riayetinin bir göstergesidir.[1110] İkinci görüşmelerinde Çerhî'nin Ahrâr'a sert davranması ve Ahrâr'ın da bunu Çerhî ile ilgili yaşadığı tereddüde bağlaması[1111] ve sonrasında Çerhî'ye intisabı Ahrâr'ın kulağına giden dedikoduların haksız olduğunu göstermektedir.

d. Sekr ve Sahv

Sekr, şarap vb. şeylerin sebep olduğu aklın kaybolması halidir.[1112] Tasavvuf ıstılahında sürûrun galebesiyle aklın gitmesi, coşkunluk, neş'e,[1113] Hakk'dan gelen kuvvetli varidat ile elem ve hazzı ayırt etme kabiliyetinin devre dışı kalması gibi anlamlara gelmektedir.[1114]

Sahv, kelime olarak gökyüzünden bulutun gitmesi, ayılmak anlamındadır.[1115] Tasavvuf ıstılahında, arifin gaybet halinden tekrar duyular âlemine dönüşü olup[1116] sahv, sekrden daha üstün kabul edilmektedir. Sekr, ayrılıkta, sahv ise vuslatta meydana gelir.[1117]

Çerhî'ye göre sekr hali, vecd[1118] ve telvin ehli için geçerli bir husus olup dilin izahta yetersiz kaldığı konulardandır.[1119] İlâhî cezbeler, kişiyi "*meyhanenin sarhoşu*

1110 Safî, *Reşahât,* s. 144.

1111 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Safî, *age,* ss. 352-353.

1112 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 898; Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 656.

1113 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 539; Cürcânî, *Ta'rîfât,* ss 135-136.

1114 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 116.

1115 Âsım Efendi, *age,* c. III, s. 854.

1116 Cürcânî, *age,* s. 150.

1117 Herevî, *age,* s. 543.

1118 Vecd, kelime olarak Allah'ı bulmak anlamındadır. Tasavvuf terminolojisinde sâlikin her hangi bir çabası olmaksızın kalbe tesadüf eden şey kalbin, zikrin safâsına erip kişinin kendini kaybetmesi gibi anlamları vardır. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 112; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 425; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 278; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, ss. 702-703; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 182.

1119 Çerhî'nin sekri, vecd gibi izahı zor haller kategorisinde değerlendirmesi, sâlikin istiğrak, cezbe ve kendinden geçme hallerinde yaşadığı manevî yükseliş dolayısıyladır. Her insanın yaşamadığı bu tecrübe, toplumun konuştuğu dile aktarılırken dilin yetersizliği sebebiyle sorunlarla karşılaşılacaktır. Vecd ile ortak yönlerine işaret edilen sekr halinde, ferdin dış âlemle ilişkisinin kesilmesine Batı'da "*extase*" denilirken, Yeni Eflatuncular'da bu kelime, ruhun saf fikir haline gelmesi, maddî alâkalardan kurtularak mutlak vahdetle birleşmesidir. Hıristiyan teolojisinde bu kavrama, duyu organlarının devre dışı kalarak ruhun Tanrı'yı temaşası anlamı verilir. Sekr ve vecd halini varoluşsal bir problem olarak değerlendiren

haline getirir." Çerhî, divan edebiyatımızda da sık sık kullanılan istiarelerden meyhane ve içki[1120] ibarelerinin kaynağını Kur'an'a bağlar. Bu insanlar Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Rableri onlara tertemiz bir içecek içirmiştir*"[1121] âyetine mazhar olanlardır.[1122] Pis içki insana tesir ettiğinde akıl ondan tamamen izale olur. Hakikat şarabının sarhoşunda ise böyle bir hal yoktur.[1123]

Çerhî, eserinde manevî sarhoşluğun aklı izale etmediğini belirtirken bir başka yerde sekr halindeki kişinin doğru ile yanlışı idrak edemediğini söyler. Söz konusu durum, bir tenakuz gibi görünmekle birlikte kendisi, eserinin devamında konuya açıklık kazandırır. Buna göre, manevî sarhoşluk halindeki kişiyi dinin emirlerine karşı gelmekten koruyan Allah'tır.[1124]

Çerhî, Ebu'l-Hasen en-Nurî'nin[1125] başından geçen bir hadiseyi aktararak konuya açıklık kazandırır: "*Ebu'l-Hasen en-Nûrî (k.s.) Bağdat mescidinde üç gün kendinden geçmiş bir halde "Allah Allah" diyordu. Cüneyd (k.s.)'e onun bu durumunu haber verdiler. Şeyh; "Namaz vakitlerinde kendisine geliyor mu?*" diye sordu. "*Evet, namaz kılıyor ve yeniden aynı duruma dönüyor*" dediler. Bunun üzerine Şeyh; "*Allah'a hamdolsun ki şeytan kendisine bir yol bulamamış" şeklinde karşılık verdi. "Ey Şeyh! O ayık mıdır, sarhoş mudur?" diye sorduklarında Şeyh; "Aklı*

Fransız Psikolog H. Pieron, söz konusu tecrübenin bunalma ile karışık çok şiddetli ve sürükleyici bir duygu olup kişiyi hareketsizliğe sürüklediğini belirtir. Çerhî, *Neynâme,* ss. 151, 160; Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 134-135; Gündüz vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri,*s. 25; İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil,* İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 25.

1120 Meyhane, Farsça içki içilen yer anlamındadır. Istılahta ise kulun aşk ve şevkle Rabbine münâcât yeri, kâmil arifin Allah aşkıyla dolmuş gönlü, dergâh gibi manaları vardır. Bk. Kanar, *Farsça-Türkçe Sölük,* s. 631; Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiyye,* s. 185.

1121 el-İnsan, 76/21.

1122 Çerhî, *Neyname,* s. 151.

1123 Aynı yer.

1124 Aynı eser, s. 163.

1125 Kaynaklarda Ebû Hüseyin Nurî şeklinde geçmekte olup adı Ahmet b. Mahmud'dur. dir. Babası, Bad-ı Gays köyü sınırında Herat'ın günümüzde harap bir haldeki Bağşur köyündendir. Ancak kendisi Bağdat'ta doğup büyümüştür. Serî Sakatî, Muhammed Ali Kassâb ve Ahmed b. Ebu'l-Havarî'nin sohbetine katılmıştır. Cüneyd'in akranıdır. Döneminin ulemâ ve mutasavvıflarının ileri gelenlerinden olup 295/908'de vefat etmiştir. Attâr, *Tezkire,* s. 484; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 130-131.

başında iken şeriata o kadar riayet etmiş ki, sekr halinde de onun bereketiyle korunmuştur” dedi.[1126]

Buna göre sekr halinde kişi, dünyevî meşguliyetlerden sıyrılmakta, toplumla ilişkisi asgarî düzeye inmektedir. Akıl, normal sarhoşluktaki gibi neredeyse devre dışı kalmaktadır. İnsanın bu konumdayken isyana düşmemesini sağlayan temel unsur, aklı başında iken dinî hükümleri uymadaki hassasiyetidir. Söz konusu durumda sûfînin zikre devam etmesi ise varlık âlemine hakim olduğunu yaşayarak tecrübe etmesinin bir sonucudur.[1127]

Ruh ve duyu cephesinden bakıldığında söz konusu durumun müspet ve menfî iki yönü bulunmaktadır. Menfî cephesi, duyular âlemi ile alâkanın kesilmesi, duyu organlarının idrak, dikkat, muhakeme gibi zihin faaliyetlerinin iptalidir. Olumlu yönü ise bireyin sırf murakabe ve aşktan ibaret kalmasıdır. Nefsânî yön fenâ bulurken, ferdî iradenin yerini irâde-i ilahiye almaktadır.[1128]

Yakub-ı Çerhî, sekr halinin bir neticesi olan şatahat konusuna da olumlu yaklaşarak bazı şatah ibarelere açıklık kazandır. Hallâc'ın; "*Ey dostlarım! Beni öldürün. Şüphesiz hayatım ölümümdedir. Ölümümde hayat, hayatımda ölüm vardır*" sözünü Hz. Peygamber'in; "*Allah'a ulaşmayı kim severse, Allah da onun Kendisi'ne ulaşmasını sever*",[1129] hadisi şerifi çerçevesinde açıklar. Buna göre ölüm bir kavuşma olup âşık, Hakk'ta fenâ bulmak anlamındaki ölümü her zaman için arzular.[1130] Çerhî her ne kadar bu tarz ibareleri şerh etse de tasavvufî düşüncede sahvın daha muteber olduğunu belirtir. Bu durum, *Kelimât-ı Kudsiyye* arasında geçen halvet der encümen prensibinin tezahürü olduğu gibi irşad açısından da bir zorunluluktur.

Zâhir ulemasının, şatah ibareleri yanlış algılamasının altında yatan, mutasavvıfların kullandıkları terminolojiye yabancı olmalarıdır. Evliyanın

---

1126 Çerhî, *Neyname,* s. 163. Söz konusu kıssa için bk. Attâr, *Tezkire,* ss. 488-489.

1127 Hökelekli, *Din Psikolojisi,* s. 326.

1128 Pazarlı, *Din Psikolojisi,* s. 135; Hökelekli, *age,* ss. 324-325.

1129 el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir,* c. VI, s. 29, hno: 8309.

1130 Çerhî, *Neynâme*, ss. 180-181.

sohbetlerine katılmaları onların hem bu dile âşina yapacak hem de ibadetlerine kalite getirecektir.[1131]

e. Kabz ve Bast

Tasavvufta önem verilen kavramlar arasında yer alan kabz, sözlükte bir şeyi pençe ile almak anlamına gelirken[1132] bast; Yaymak, uzanmak anlamında Arapça bir kelimedir.[1133] Tasavvuf ıstılahında kabz ve bast, havf ve recâ ile benzer manada kullanılmaktadır. Havf ve recâ, avama mahsusken kabz ve bast daha ziyade havasda zuhur eder.[1134] Kişi, kabz halindeyken insanlarla ilişkilerinde bir kopukluk yaşar, içinde bir daralma meydana gelir. Bast halinde ise mürşid, insanlarla ilişkilerini sürdürüp halkı irşad edebilecek durumdadır.[1135]

Çerhî, seyr ü sülûkta ilerleyen dervişin, bu yolculuğunda kabz ve bast hallerini sürekli yaşadığını belirtirken, zulmet ve tembellik ifadelerini kabz bağlamında değerlendirir.[1136] Ona göre kabz ve bast hali Allah'ın Cemal ve Celâl isimlerinin tezahürüdür.[1137] Bu sebeple telvin-temkin, kabz ve bast gibi haller daima maşuktan kaynaklanan hususlardır.[1138] Ancak Allah'ın Celâl ve Cemâl isimlerini celbeden sâlikin hal ve tavırlarıdır. Şayet kişide kabz varsa, bu ondaki küfr zulmetinin neticesidir. Bast halinin oluşması ise O'na dostlukla gerçekleşir.[1139] Burada sâlikin dikkat edeceği husus, Celâl'in kabzında da Cemâl'in bastında da müşahededen uzak kalmamak, kabz halinde istiğfara, bast halinde ise şükre yönelmektir.[1140] Sâlik bağışlanmasa bile O'ndan başka müracaat edeceği bir kapı yoktur. Müridin kabz

1131 Tasavvufa yabancı olanların bu tür ibareleri anlayamamalarının sebepleri konusunda bk. Ethem Cebecioğlu, "Alandışı / Laymanların Tasavvufu Anlayamamalarının Nedenleri", *İslam*, Mart-Nisan-Mayıs 1997.

1132 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. II, s. 441.

1133 Aynı eser, c. II, s. 456.

1134 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 196; Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 127.

1135 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 529; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 140.

1136 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 118a-118b.

1137 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 112.

1138 Çerhî, *Neynâme,* s. 161.

1139 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22.

1140 Aynı yer; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 112.

halinin gitmesinde tevbe ve istiğfarın yanında mürşidinin emrine itaat de önemlidir.[1141]

Kabz ve bast hallerini tecrübe eden sâlik, latîfe-i sırra[1142] ulaştığında kendisine; "*Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*"[1143] âyeti malum olur.[1144] Sâlik, bu halleri daha önce de yaşamakla birlikte mahiyetini bilemez. Söz konusu âyette de belirtildiği üzere sâlik, sır latîfesinde dikkatini nefsine yöneltmiş, ibretle kendisine bakmaktadır. Bu sebeple rûhî durumunu ve kabza neden olan hatasının kaynağını bu makamda görebilmektedir.

Çerhî'nin kabz ve bast hallerine ilişkin yaklaşımı, kişinin içinde bulunduğu âna riayet noktasındadır. Seyr ü sülûkun bir devresinde sâlikte kabz hali zuhur etmişse, bundan kurtulmak için bast halindeymiş gibi davranmaya çalışmamalıdır. Çerhî'nin bu düşüncesi Frankl'ın *aşırı niyet* kavramını çağrıştırmaktadır. Frankl'a göre bireyde olumsuz etkilenme söz konusu olabilir. Böyle bir durumdayken kendisini içinde bulunduğu konuma zıt yani gülmeye veya ağlamaya zorlamak kişiye bir çözüm sağlamayacaktır.[1145]

Çerhî kabz haliyle ilgili başından geçen ve meseleye âna riayet çerçevesinde yaklaştığını gösteren bir hadiseyi şöyle aktarır; "*Bir gün fakirde kabz hali ortaya çıktı. Bu yolla hiç feyz gelmiyordu. Bir mesciddeydim ve şeyhin yanına gidiyordum. Şeyhin yanında tembellik hasıl oldu. Kapıdan bir şahıs geldi ve bana bir kağıt parçası verdi. Kağıtta "cehd ü gayret peydâ olsun*" yazılıydı.[1146] Sonrasında kendindeki kabz halinin kaybolduğunu belirtir.

1141 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 118a-118b.

1142 Sır, insana üflenen ruhun tavırlarından biridir. Letâifden kalp marifetin, ruh sevginin, sır da müşahedenin mahallidir. Bu bağlamda sır, ruhtan daha yüce ve daha latif bir durumdadır. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 133; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 473, 641.

1143 Zariyat, 51/21. Söz konusu âyet, Zâriyât Sûresi'nde: "*Korunanlar, cennetlerde, çeşme başlarındadırlar. Rablerinin kendilerine verdiğini alırlar. Çünkü onlar bundan önce güzel davranırlardı. Geceleri pek az uyurlar, seherlerde istiğfar ederlerdi. Mallarında dilenci ve yoksul için hak vardı. Kesin inanacaklar için yerde nice ibretler vardır.*"(ez-Zâriyât, 51/15-20) Âyetlerinden sonra gelmektedir. Bursevî, söz konusu âyette, insanın kendinde Allah'ın varlığına delâlet eden işaretler olduğunu belirtir. Bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân,* c. VIII, s. 265. Çerhî'ye göre bu hale, latîfe-i sırra ulaştığında kemale erer.

1144 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38; Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22.

1145 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 80.

1146 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 78b.

Çerhî, kabz halini yaşayan kişinin içinde bulunduğu rûhî durumu yansıtması açısından Bahâeddin Nakşbend'in yaşadığı kabz haline de değinir. Şeyh, şiddetli bir kabzın tesiriyle beş ay müddetle göçebe bir halde şaşkın kalır. Buhara'ya gelir; "*Bu kapıya çekilmiyorum, mahlukata varayım, onlara hizmet edeyim*" düşüncesi hasıl olur. Mescide vardığında "*Ey dost, gel ki seni göreyim, bîgâne kalma, sana âşinayım*" yazısını görür. Bunu okuyunca kendisinden bir çığlık sadır olur ve kabz hali sona erer.[1147]

Çerhi'nin burada örneklerini verdiği kabz hali, bireyin yaşadığı varoluşsal boşluk neticesi ortaya çıkan bunaltı vb. durumlardan farklıdır. İnsanın tecrübe ettiği yokluk, maneviyat ihtiyacı gibi durumlar, onu anlam arayışına yöneltmekteyken, kabz hali, işlenen bir kusur nedeniyle maşukun Celâl ismini celbetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumdayken Hakk'tan feyz gelmemekte, sâlik insanlardan uzaklaşmakta, bir nevî melankoli hali yaşamaktadır. Sâlike düşen, içinde bulunduğu hale razı olup maşukundan affını dilemektir.

E. MARİFET VE BİLGİ KAVRAMLARI

1. Marifet ve Zahirî İlim

Zahirî ilim ile marifet arasındaki ayrım, Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği ilim tasnifine kadar dayandırılabilir.[1148] Tasavvuf tarihinde hicrî üçüncü ve dördüncü asırlardan itibaren sülûkun, marifet elde etme metoduna dönüştüğü görülmektedir.[1149] Tasavvufun ilgi alanı, daha ziyade ruh ve işlevleri olduğu için zahirî bilgi, başka bir ifadeyle tartışma temeline oturtulan düşünce, yaşanılan hali algılamaya yönelik çabada tâlî bir unsur olabilmektedir.[1150] Ancak buradan zahirî ilmin reddedildiği sonucuna varılmamalıdır.

1147 Aynı yer.

1148 Ebû Hüreyre şu ifadelere yer verir: "*Nebî (s.)'den iki tür ilim öğrendim. Bunlardan biririni size açıkladım. Diğerine gelince, onu size açıklayacak olsam şu boğazım kesilir*". Buharî, İlim, 42.

1149 Afîfî, *Tasavvuf*, s. 80. Bu meyanda *zahirî ilim* tamlamasıyla fıkıh, hadis, sarf, nahv gibi branşlar kastedilmekte olup medrese vb. kurumlardaki tedris sonucu metne bağlı kalınarak elde edilen bilgi çeşididir.

1150 Aslında gündelik hayatımıza etkisi bakımından zahirî ilmin sınırlı bir düzeye sahip olduğu da söylenebilir. Zira hergün yaptığımız bir çok faaliyet bilinçdışının ürünüdür. Freud'un bilinçdışı adını verdiği, bilgi ve iradenin denetiminden kaçan bu mekanizma,

Çerhî, Allah'ın, el-Alîm ismini insanın kendinde gerçekleştirmesinin, zahirî ve bâtinî ilimleri tahsil ile mümkün olduğunu belirtir. Böylece insan dinini öğrenip Allah'a isyandan sakınacağı için[1151] her zaman ilim talebi üzere olmalıdır.[1152] Zira bid'atın kaynağı, kişinin cehâlet ve fıskıdır.[1153]

Kalbe ait bir ilim olan ve insanın kendini bilmesi anlamındaki marifet konusuna atıflar, insanlık tarihinde oldukça eskiye dayanırken, insanın kendini bilmesi, en yüce erdemlerden biri sayılmıştır.[1154] Marifet, zahirî bilgi gibi kesbî olmayıp kalbin tasfiyesi neticesi enbiyâ ve evliyâya verilen vehbî tarzda bir ilimdir ki[1155] Çerhî bu kavrama, *Allah'ın varlığının bilgisi* anlamı da verir.[1156] Marifet için bâtinî ilim, ilm-i ledünnî, kalp ilmi gibi ifadeler de kullanılmıştır.

Genelde tarikatların, özelde ise Nakşbendîliğin sülûktaki hedefleri arasında marifete ulaşma da yer alır. Bahâeddin Nakşbend, sülûkun mahiyeti hakkında sorulan bir soruya; "*Tafsîlî marifettir*" demiştir. Tafsili marifet ise Hz. Peygamber'den (s.) geleni icmâlî olarak bilen kimsenin, sülûku da ayrıntılarıyla öğrenip delil ve burhan mertebesinden keşf ve 'iyan mertebesine ulaşmasıdır.[1157]

Tarikattaki bu anlayışın tezahürü, Çerhî'nin şeyhine intisabında da görülür. Bahâeddin Nakşbend Çerhî'ye; "*İlim iki kısımdır. Birincisi kalp ilmidir ki enbiyâ-i mürselîne verilir. Diğeri ise lisan ilmidir. Bu da Allah'ın ademoğluna hüccetidir*" dedikten sonra Çerhî için; "*Bâtın ilminden nasiplenmenizi ümid ederiz*" temennîsinde bulunmuştur.[1158]

Seyr ü sülûkun bir getirisi konumundaki marifete ulaşma, insanın kendi arzu ve isteklerine mesafe koyması ile bağlantılıdır. Ancak, burada tasavvufun hareket noktası, kişinin yaşamını sürdürmeye yönelik zarûrî ihtiyaçları kapsamında değil;

davranışlarımızın büyük bir bölümünü yönlendirmektedir. Bk. Güvenç, *İnsan ve Kültür,* s. 36.

1151 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 21.

1152 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 58b.

1153 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 24a.

1154 Güvenç, *age,* s. 318.

1155 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 12; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.

1156 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 17a.

1157 Hani, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 131.

1158 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 12.

"*Şüphesiz nefis kötülüğü emredicidir"*[1159] âyetinde işaret edilen nefsin hevâ ve isteklerinin esiri olmamak noktasındadır. Bu olguyu Frankl, *kendine mesafe koyma* olarak nitelendirmiştir. Kişinin kendi dışında, maddî manevî gerçekliği dikkate alarak bencil eğilimlere boyun eğmemesi ve bunlara tavır koyabilmesi, insanın kendini dışarıdan bir gözlemci gibi izleyebilmesine imkan vermekte, bu ise nefsini tanımasını sağlamaktadır.[1160]

Hz. Peygamber'in "*âlimler peygamberlerin vârisleridir*"[1161] hadis-i şerifini zahiri ilim ve marifet kapsamında değerlendiren Çerhî,[1162] zahirî ilmin temsilcisi konumundaki ulemanın, dînin hükümlerini korumakla görevli olduklarını belirtir. Muhabbet-i ilâhîye ulaşmış, hakîkat-ı Mahammediyye'nin sırlarına vâkıf evliyâ ise vakit üzerinde tasarruf sahibi olmaları dolayısıyla peygamberlerin vârisleridir. İlk fırka, mülk âleminin yani dış dünyanın düzeniyle, diğeri ise melekût âleminin nizamıyla görevlidirler.[1163]

Zahirî ilmin önemi inkar edilmemekle birlikte, marifete ulaşmada yegane unsur da değildir.[1164] Veysel Karânî, Selman-ı Fârîsî, Bilal-i Habeşî gibi şahsiyetler, zahirî ilim tahsili yapmadıkları halde fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmışlardır.[1165] Başka bir ifadeyle insanların fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmalarındaki esas neden, onların ilmî seviyeleri değil Hz. Peygamber'e besledikleri muhabbet ve onun sünnetini uygulamalarıdır.

Çerhî, kalbe ait bir bilgi olarak nitelendirdiği marifeti[1166] "*insanları ve cinleri ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım*"[1167] âyeti çerçevesinde değerlendirirken, âyette geçen "ليعبدون" lafzına; "*Bana inanıp tanısınlar*" anlamı yükler. Buna göre âyetin manası şöyledir: "*İnsanları ve cinleri ancak Bana kulluk etmeleri, Beni tanıyıp*

1159 Yusuf, 12/53.

1160 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* ss. 52-53.

1161 Ebu Davud, İlm 1, hno: 3641; Tirmizi, İlm 19, hno: 2682; İbn Mace, Mukaddime 17, hno: 223.

1162 Sâfî, *Reşahât*, s. 99.

1163 Sâfî, *Reşahât*, s. 99.

1164 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 12b.

1165 Çerhî, *Neynâme,* s. 199.

1166 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a, 17a.

1167 ez-Zariyat, 51/56.

Bana iman etmeleri, Beni mertebelerimle tanımaları için yarattım."[1168] Böylece marifet, bir anlamda kulluk borcu, varoluşunu gerekleştirme ameliyesi, diğer bir ifadeyle insanda ortaya çıkarılması gereken bir yetidir.

Yaratıcının varlığının, O'nu tanımanın en büyük delili insanoğlunun kendisi[1169] ve kainattır. Güneşin, yıldızların, kainatın yaratılışı hakkında düşünüp ibret almak, marifet ehlinin özellikleri arasındadır.[1170] Dolayısıyla marifete ermede sâlikin dikkatini kendine ve kainata yöneltmesi, mürşidin rehberliğinde hareket edip bâtınında ehl-i Hakk'la birlikte olmasında[1171] önemli bir husustur.

Günümüz psikolojisi, bireyin sorunlarının çözümünde insanın kendini keşfetmesine bu meyanda meditasyon ve konsantrasyon çalışmalarına ağırlık vermeye başlamıştır. Bireyin, bu egzersizlere samimi bir şekilde yöneldiğinde kendini müşahede etmesi, savunma halini hafifletip hırslarını azaltması ve kendi başına hareket etme cesaretinin artması gibi durumlar tespit edilmiştir.[1172] Modern psikolojide bu yaklaşım, insanların sanayileşme ile daha da gün yüzüne çıkan yabancılaşma ve bunun yarattığı sorunlar üzerine ele alınmaktayken, tasavvufta kendini tanıma, Çerhî'nin âyete getirdiği yorumdan hareketle Allah'a kulluk borcu noktasında değerlendirilmiştir.

Çerhî, bu konumdaki bir kişinin sorumlulukları arasında şükrü de ele alır.[1173] Ancak şükür, sadece dille değil amelle de yapılmalıdır. Şükrün amele tekabül eden yönlerinden birisi, marifet ehlinin diğer insanlara da olumlu yönde tesir etmesidir.[1174] Bu kimselerin bir kişiye tesiri söz konusu olduğunda tesir olunan şahıs, masivadan bağını koparır ve hakikî sevgiliye ulaşarak O'nun sıfatları ile vasıflanır.[1175] Maslow, psikolojideki benzer durumun dışa yansımasının kişide öz bilinç şeklinde olduğunu belirtir. Kişinin kendine yönelik öz bilişi, normal bir algılamadakinden daha edilgen

---

1168 Çerhî, *Neynâme,* s. 164.

1169 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a, 17a.

1170 Aynı eser, vr. 10b.

1171 Aynı eser, vr. 120a.

1172 Fromm, *Toplumsal Bilinçaltı*, ss. 171-2.

1173 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 17a.

1174 Çerhî, *Neynâme,* s. 151.

1175 Aynı yer.

ve daha alçakgönüllü bir yaklaşımdır. Böylece birey, dinlemeye ve duymaya çok daha hazır bir algılayış içerisine girmekte,[1176] toplumun diğer bireyleriyle sağlıklı iletişim kurabilmektedir.

Çerhî, marifeti rızk kapsamında değerlendirirken,[1177] *kişinin gündelik ihtiyaçlarını giderdiği zahiri bir olgu* manasındaki bu kelimenin anlamını da genişletir. Böylesi bir irfandan hissedar olmayanlar rızksızdır. Buna göre evliyaya muhabbet bir rızkken,[1178] mefhûmu muhalifinden hareketle marifet ehliyle eğlenmek bir gaflet sebebidir.[1179]

Marifete eren kişi, daha önce tatmadığı manevi zevkleri tadabilmektedir.[1180] Böylece sâlik, daha bu dünyadayken cennet hayatı yaşayarak ahiretteki cennete özlem duymamaktadır.[1181] Mutasavvıfın yaşadığı bu manevî mirac, varoluşsal bir tecrübedir. Zira sufî, bu ruhî yolculuğu esnasında âlemin zahiriyle ilişkilerinden tedrîcen sıyrılarak âlemin bâtınına nüfûz etmektedir. Marifetteki bu nicel artışla birlikte onun duyma gücünün mahiyeti de değişir.[1182] Çerhî bunu; "*Evliyânın zaman zaman öyle vakitleri olur ki, zebân-ı mu'ciz-beyân onu anlatmaktan aciz kalır. Zaman zaman öyle saltanatlar zuhur eder ki akıl onu kavrayamaz, hayrete düşer*"[1183] ifadeleriyle dile getirir.

Çerhî konuya Ebu'l-Hasan Harakânî'nin; "*Ne Utbe, ne Şeybe, ne Ebu Cehil, ne Calinus ve ne de İmriü'l-Kays'ın binlerce fesâhat ve belâgat, sarf, nahv ve dil ölçemez, aşıkların hali söze sığmaz*" ifadesiyle de açıklık kazandırır.[1184] Utbe, Şeybe ve Ebu Cehil, son ve hak din olan İslâm'ın zuhurunda en şiddetli tepkiyi gösterenlerdir. Calinus ise felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olmasına, hikmeti arama yolunda gayret sarf etmesine rağmen, kalp unsurunu devre dışı bırakan bir

---

1176 Maslow, *Doruk Deneyimler*, s. 81.

1177 Çerhî, *age,* s. 179.

1178 Aynı eser, ss. 155, 179.

1179 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 58b.

1180 Maslow, kişinin yaşadığı bu tür tecrübelere *Doruk Deneyimler* adını verir. Maslow, *age*. 81.

1181 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 18

1182 Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslamiyat*, c. II, sayı 3, ss. 18-19.

1183 Sâfî, *Reşahât*, ss. 99.

1184 Çerhî, *Neynâme,* ss. 194-195.

filozoftur. İmriü'l-Kays ise, Arap şiirinde belagatin önde gelen muallaka[1185] şairlerindendir. Bütün bu gruptaki insanların söyleyecekleri sözlerin, bir velînin yaşadığı halin yanında pek bir kıymeti yoktur.

Çerhî'nin zahirî bilginin temsilcileri noktasında yaptığı kıyas, marifetin diğer bilgi biçiminde olduğu gibi parça parça değil bütünsel oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durum, körlerin fili tarifine benzemektedir. Tasavvufî yaşantıyla, parça parça bilgi yaklaşımından daha bütüncül biçime, tüm filin bir bütün olarak görülebileceği bir algılamaya doğru değişim gerçekleşmektedir.[1186]

Kaleme aktarılması zor olan bu durum, yaşadıkları hali aktarmada sûfîleri bir dil arayışına yönlendirmiştir. Nazım ve nesir, kullandıkları yöntemlerden biri olmuştur.[1187] Arifler, anlatım zorluğu ve düşüncelerini bu şekilde daha iyi ifade edebilmeleri yanında, kullandıkları sembolik ifadelerle tasavvufa yabancı olanların anlamamaları amacını da gütmüşlerdir.[1188] Herkesin konuştukları dili anlamasını istememelerinin sebebi, ağyârın ayrılık acısının derdini taşımamalarıdır. Çerhî bunu; "*dertsiz kişinin yanında aşktan bahis açılamaz. Zira böylelerinin, sözün mânâsından nasîbi yoktur*"[1189] ifadeleriyle dile getirir.

2. Müşahede

Tasavvufta marifet kapsamında değerlendirilebilecek bir diğer konu müşahededir. Kelime olarak bir şeyi yüz yüze görmek anlamına gelen müşahede,[1190] tasavvuf ıstılahında perdelerin kalkması, Hakk'ın eşyaya yansıyan

---

1185 Muallaka (el-mu'allakâtu's-seb'a), cahiliyye döneminde her biri müellifinin en güzel parçası olarak kabul edilen yedi şaire ait şiir koleksiyonuna verilen addır. Kenan Dermirayak-Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar,* Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995, s. 32.

1186 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 141.

1187 Çerhî, *Neynâme*, s. 146.

1188 Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, s. 217.

1189 Çerhî, *age*, s. 146.

1190 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 630.

yönünü görmek demektir.[1191] Bu konumuyla müşahede, mükaşefeden daha efdaldır. Zira mükaşefe, sıfatların dostluğu, müşahede ise ayn ve zâtın dostluğudur.[1192]

Çerhî, müşahedeyi marifetin en yüksek mertebesi kabul eder. Bu mertebeye, kalbi saf ve selim kimse ulaşacaktır. "*O gün ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalp getiren (fayda görür)*"[1193] âyetine göre hasta kalp, ilâhî marifetten hissedar olmaya layık değildir.[1194]

"*Nefsini bilen rabbini bilir*"[1195] rivayetiyle de bağlantılı olan bu yaklaşıma göre kemalât yolunda ilerlemenin neticelerinden biri, kişinin beşerî varlığını nefyedip kendi hiçliğini müşahede etmesidir.[1196] Zira müşahedeye, fenâ ve bekâdan sonra ulaşılmaktadır. Bu esnada birey, kendi varlığından hayrete düşer ve şühuda ulaşır. Kur'an-ı Kerim'de geçen "*kesin inanacaklar için yerde nice ibretler vardır*"[1197] ayetinin devamındaki "*kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz*?"[1198] âyeti de bu konuma işaret etmektedir. Bu durumdaki kişi, kendisinde kontenjan olarak bulunan bazı kabiliyetleri keşfetmiş, varlığın sırrına ermiştir. Hakikati başka yerlerde ararken hakikatin bir parçası olduğunun farkına varmıştır.

Nefsini bilen sâlik, hakîkî imana erer ve Hakk Teâlâ'yı şuhudî olarak tanır.[1199] Bu durumda yedi kat semâ ve yerde hiçbir şey ona gizli kalmaz. Çerhî, konuyla ilgili şöyle bir soru yöneltir; "*Sûret ve isim konusunda bilgisi olmayan birçok evliyâ vardır.*

1191 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 242.

1192 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 513.

1193 eş-Şu'arâ, 26/88-89.

1194 Çerhî, *Neynâme,* s. 164.

1195 Sehâvî, *el-Makâsıd*, s. 657, no: 1149; Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan Aliyyu'l-kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a,* thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., Beyrut 1986, s. 237, no: 506; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 262, no: 2532. Söz konusu rivayetin konumuyla ilgili olarak bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri,* ss. 229-230; *Tasavvuf Kültüründe Hadis,* s. 326-332.

1196 Çerhî, *age*, ss. 173, 186, 196.

1197 ez-Zariyat, 51/19.

1198 ez-Zariyât, 51/20.

1199 Söz konusu yaklaşım, felsefe tarihinde Sokrat'ın "*kendini bil*" ifadesiyle benzerlik arzetmektedir. O, doğru bilginin sadece şuurun kavramlarında olduğu düşüncesinden hareketle "*bütün bildiğim, hiçbir şey bilmediğimdir*" sonucuna ulaşmaktadır. Ülken, *Varlık ve Oluş,* s. 473.

Hakikat âlemindeki her şey onların gönüllerinde açık ise şer'î ve fer'î hükümlerin çoğunu bilmemeleri neden kaynaklanmaktadır?"

Cevabı aşağıdaki beyitle verir:

Şayet velî bir ismi bilmezse

Bil ki bu cahillikten değil istiğraktan ileri gelir[1200]

Yani onlar Hakk Teâlâ'da kaybolmuşlardır ve O'nun dışındakilere dikkat etmemektedirler. Ancak her neye yönelir, yoğunlaşırlarsa onu bilirler. Bilmemeleri cehaletlerinden değil, belki ulvî hâtırlarını ona yöneltmemelerindendir.[1201] Ancak burada şöyle bir eleştiride de bulunulabilir. Hz. Peygamber, hurma ağaçlarının aşılanması konusunda "*siz dünya işlerini benden iyi bilirsiniz*"[1202] buyurmuştur. Dolayısıyla zahirî bilim olarak nitelendirilen hususlarda, Hz. Peygamber (s.) bile, işi bilene havale ederken böyle bir kabiliyetin yakîn mertebesine erişmiş başka bir kula atfedilmesi biraz zorlama bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Çerhî, müşahedeyi rü'yetullah bağlamında da ele alarak, kelamcıların bu husustaki değerlendirmelerine, ardından da kendi görüşlerine yer verir. Mutezile'ye göre rü'yetullah, her iki dünyada da gerçekleşmeyecektir. Bir kısım kelamcılara göre ise rü'yetullah ahirette gerçekleşecektir. Ehl-i sünnet ve evliyaullaha göre ise rü'yetullah hem dünyada hem de ukbada mümkündür. Çerhî de bu görüşü kabul edip Hakk'tan kendisini de bununla rızıklandırmasını talep eder.[1203] Kelâbâzî, konuyu özetler mahiyette, mü'minlerin Allah'ı ahirette gözleriyle göreceklerini, rü'yetin, dünyada yakîn dışında, gözle gerçekleşmeyeceği hususunda icma olduğunu belirtir. Zira dünya fânî olup, Bâkî'nin fânîde görülmesi mümkün değildir.[1204]

1200 Çerhî, *Neynâme,* s. 176.

1201 Aynı yer.

1202 Müslim, Fedâil 38, hno: 140-141.

1203 Çerhî, *Neynâme*, s. 180.

1204 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, ss. 70-73.

Çerhî konuya, yakîn[1205] kelimesinin geçtiği Hicr Sûresi 99. âyet çerçevesinde yaklaşır ve zahir ehlinin buna; "*Ölüm gelinceye kadar kulluk et*" şeklinde meal verdiklerini, kendisininse "*sana yakîn gelinceye kadar kullukta bulun. Zira gerçek kulluk ancak yakîne ulaştıktan sonra gerçekleşir*" meâlini verdiğini belirtir.[1206] Dolayısıyla *yakîn,* ontolojik ölümden farklı manadadır. Bu, kişinin Allah'ı görmüşçesine edasında bir idrak ile zuhur eder. Böylesi bir düşünceyle yerine getirilen kulluk ise en üst seviyededir.

Sonuç olarak Çerhî'nin marifet, müşahede ve yakîn düşüncelerini birbirleriyle bağlantılı olarak ele aldığı görülmektedir. Müşahede ve yakîn, fenâ ve bekâ mertebelerinden sonra ulaşılan, marifetin en üst derecesidir. Müşahedenin marifet boyutu olduğu gibi rü'yetullah boyutu da bulunmaktadır. Rü'yetullah konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte ona göre bu, her iki dünyada da mümkün, ancak mahiyeti bakımından farklıdır. Bu dünyadaki müşahede, yakîn tarzında olup, duyu organları bunu tecrübe etmese de ahirette rü'yetullah bizzat gerçekleşecektir.

3. Nefs ve Ruh

Çerhî'nin üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi de nefs ve ruh olup insanın ruhsal yönüne hemen bütün dinlerde atıf yapılmaktadır.[1207] Nefs, kelime olarak can, ruh, his, kan, ceset, nazar değdiren göz, bir şeyin özü, cevheri, azamet, izzet, hamiyet, gayb gibi manalara[1208] gelir. Kur'an-ı Kerim'de Zatullah,[1209] insan

---

1205 Yakîn, kelime olarak birisine şüphe duymaksızın güvenmek ve kesin bilgi anlamına gelmektedir. Tasavvuf ıstılahında, her türlü zandan kurtulup gaybı tasdik, müşahede, iman kuvvetiyle delil ve burhana ihtiyaç duymadan görmek demektir. Yakînin mertebeleri arasında olan ayne'l-yakîn, şuhûdun, ilim hicabını yakıp delilden idrake geçmesidir. Ebû Talib el-Mekkî, yakînin diğer ilimlerden daha üstün olduğunu ileri sürer. Zira diğer ilimler zihnî çalışmanın bir semeresidir. Yakîn ise zuhur ve müşahade sonunda gerçekleşmektedir. el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 173; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* ss. 294-295; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 290; Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, ss. 1047-1048; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 761.

1206 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.

1207 Örneğin Upanişadlarda, varoluşun pranik boyutu canlı beden ya da canlı kılıf olarak adlandırılan fiziksel beden içerisinde ikinci bir bedeni şeklinde kabul edilir. Vedantalar'da ise ruh ve nefs ilişkisinden ziyade, akıl ve ruh kavramları kullanılır. (Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 74; Komisyon, "Neden Nefes", *Nefes,* s. 16.) Ancak tasavvufun ele aldığı "*kötülüğü emredici nefs*" (Yusuf, 12/53) anlamındaki nefisten bahsedilmez.

1208 Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 151; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c. II, s. 672.

1209 Âl-i İmran 3/28; el-Maide 5/116; el-En'am 6/12, 54.

ruhu,[1210] kalp, sadır,[1211] insan bedeni,[1212] bedenle beraber ruh,[1213] insan bedeninde bulunan ve insana kötülüğü, fesadı emreden cevher,[1214] zât (canlı, cansız, cin, insan ve hayvanlardan söz ederken),[1215] cins[1216] şeklinde kullanımları bulunmaktadır.

Tasavvuf terminolojisinde nefs kavramına; "*Nefs, kötülüğü emredicidir*"[1217] âyeti çerçevesinde kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latîfe, rûh-ı hayvânî anlamında yaklaşılmıştır.[1218] Nitekim tasavvufun nefsle mücahede ve mücadeleden ibaret olduğu da ileri sürülmüş,[1219] nefsin sıfatları zikredilerek onunla başa çıkabilme yolları gösterilmiştir.

Ruh kavramına gelince; Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesinin aynı kökten gelen rüzgar,[1220] güzel kokulu bitki,[1221] Kur'an[1222] gibi kullanımları bulunmaktadır.[1223] Nefs ve ruh kavramlarının birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Ruh, maddenin hayatiyetini devam ettiren öz iken[1224] nefs, maddenin kendisiyle hayat bulduğu şey

---

1210 el-En'am 6/93; ez-Zümer 39/42; el-Fecr 89/27.

1211 el-Bakara, 2/77,109,235; Al-i İmran, 3/154; en-Nisa, 4/113

1212 Âl-i İmran, 3/146,185; Yusuf, 12/26; el-İsrâ, 17/33.

1213 el-Bakara, 2/286; el-En'am, 6/152; Yunus, 10/23, 40, 44, 49, 54.

1214 Tâhâ, 20/96; el-Mâide, 5/30; Yusuf, 12/18,53.

1215 el-Bakara, 2/48; Lokman, 31/28,34; el-Müddessir, 74/38.

1216 el-A'râf, 7/188; et-Tevbe, 9/128, er-Rûm, 30/28; eş-Şûrâ, 42/11; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 546. Nefs kelimesinin kullanılış biçimleriyle ilgili olarak bk. Ahmet Ögke, *Kuran'da Nefs Kavramı,* İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 13-119; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi,* ss. 55-58.

1217 Yusuf, 12/53.

1218 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 87; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 151; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 405.

1219 Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Mısır trz., c. III, ss. 4; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* s. 405.

1220 ez-Zâriyât, 51/41; el-A'râf, 7/57.

1221 er-Rahmân, 55/12; el-Vakı'a, 56/89.

1222 eş-Şûrâ, 42/52.

1223 Ruh kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bk. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi,* ss. 53-55.

1224 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, s. 472.

anlamında Arapça bir kelimedir.[1225] Bu noktada ruh, insanın Allah'tan kaynaklanan yönlerinin bütününü, nefs ise beden kaynaklı vasıflarını temsil etmektedir.[1226]

Marifet konusunu kalple ilişkilendiren Çerhî, ruhun vazifesinin müşahede olduğunu, nefsin ise hizmet ile terbiye edilmesi gerektiğini belirtir.[1227]

İnsanın zahiri ve bâtını vardır. Bâtını ruh olup buna can da derler. Onu görmek mümkün değildir. Herkesin zahiri, ruhuna göre şekillenir. Bu beden, onun sıfatlarının mazharı olması hasebiyle bedene de can derler. Ruh konusunda hiç kimse tam bir bilgiye sahip değildir. Çerhî, konuyla ilgili şu mısralara yer verir;

İkinci cânı halk bilmez

Sevgililere ısmarladık sözü hatalıdır.[1228]

Çerhî, iki tür nefisten bahseder. Birisi ruh da denilen nefsu'l-hayattır ki ölümle birlikte kişiden ayrılır. Diğeri ise nefsu't-temeyyüzdür. Uykuda iken kişiden ayrılır ve nefsu'l-hayat kalır. *Nefsu't-temeyyüz* kavramı tasavvuf ıstılahında nefse tekabül etmektedir.[1229]

Buna göre ruh, Allah'tan gelen yönü ifade ederken nefs, bedenin ölümüyle birlikte yok olmaktadır. Nefs, deyim yerindeyse kesîf bedenle latîf ruh arasında bir katalizör görevi yapmaktadır. İnsanın hakikati, can da denilen ruhtur. Buna göre nefsu't-temeyyüze, bedenin gündelik ihtiyacını gideren yeme, içme, üreme gibi vasıflar atfedilebilir.[1230]

Çerhî'nin, insanın zahirinin bâtınına göre şekillendiği iddiası, üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır. Burada fizîkî güzellik ya da çirkinlikten ziyade, insanın kişiliğini yansıtan iyi veya kötü yön ve bunun zahire aksedişi kastedilmektedir.

1225 İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. II, ss. 459-463.

1226 Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* Kitabevi Yay., İstanbul 1992, ss. 281-297.

1227 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.

1228 Çerhî, *Neynâme,* s. 150.

1229 Aynı yer.

1230 Çerhî'nin nefsu'l-hayat, nefsü't-temeyyüz tarzındaki isimlendirmesine benzer yaklaşımlar için bk. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi,* s. 159.

Yakub-ı Çerhî, ruh konusunda her toplumun farklı görüşü olduğunu belirtirken İslam toplumunda ulemanın ruh konusuna yaklaşımını eleştirir. Kur'an-ı Kerim'de "*ruh Rabbimin emrindendir*"[1231] âyeti, ilâhî te'yid ve Rabbânî ifade olmadıkça, kişinin ruh hakkında kendini bile tatmin edecek düzeyde bilgiye ulaşamayacağını ileri sürer. Ruh hakkında esas bilgi edinme, kişinin kendisini gerçekleştirmesiyle mümkündür ki "*nefsini bilen Rabbini bilir*"[1232] rivayeti bu gerçeğe işaret eder. Söz konusu rivayetteki *nefs* kelimesinden kasıt, ruh olup insanlar arasında bu sınırlı bilgiye en çok vâkıf olanlar marifet ehlidir.[1233] Başka bir ifadeyle ruh, zahirî ilimle elde edilecek bir konu olmaktan ziyade irfan boyutu öne çıkan bir husustur. Yaşanan rûhî tekamül, ruh hakkında daha sağlıklı bilgi sahibi olmada temel etkendir.

4. Keşf ve İlham

Keşf, kelime olarak bir şeyi örten perde veya örtünün kaldırılarak açığa çıkarılması demektir.[1234] Tasavvuf ıstılahında mükaşefe, beden ve his perdesinin kalkarak, hakikatin manevî gözle görülmesidir.[1235]

İlham ise feyz ile kulun kalbine bir şeyin ilkâ ve telkin edilmesi olup, kişiyi amele çağıran şeydir.[1236] İlham, feraset makamının üstündedir. Zira feraset, nadiren meydana gelir ve çaba sonucudur. İlham ise kişiye hazır bilgi halinde gelmektedir.[1237] Pozitivist psikolojide süje-obje ikiliği ve süjenin elle tutulur bir katkısı yoktur. Ortada bilen ve bilinen yerine, sadece bilinen fiziksel obje vardır.[1238] Tasavvuf, süjeye de önem vermesi hasebiyle bu tarz bir bilgi anlayışından uzaktır. Ancak bilginin sübjektifliği, onun bütün kayıtlardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Zira Keşf, ilham ve müşahede, ancak Kur'an ve sünnete uygun olduğunda makbuldür.

1231 el-İsra, 17/85.

1232 Sehâvî, *el-Makâsıd*, s. 657, no: 1149; Aliyyu'l-kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 237, no: 506; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 262, no: 2532.

1233 Çerhî, *age,* s. 149.

1234 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 210; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 834.

1235 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* s. 310; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 447.

1236 Cürcânî, *age,* s. 44; Âsım Efendi, *age,* c. III, s. 562; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 45.

1237 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 361.

1238 Filiz, *İslam Felsefesi*, s. 210.

Gündelik hayatımızda ilhama benzer manada sezgi denilen ve kişide birden bire akla gelen aydınlatıcı fikirler de olabilmektedir. Böylesi tecrübelerde, analitik zihniyette olduğu gibi parçadan bütüne doğru bir gidiş değil bütünlük içerisinde kavrayış söz konusudur.[1239]

Keşf ve ilhamın Nakşbendîlik'teki konumuna baktığımızda Bahâeddin Nakşbend'in, sülûkun gayeleri arasında istidlâlî bilginin zaruri yani keşfî hale gelmesini de saydığını görürüz.[1240] İmam-ı Rabbanî bu sözü Rasulullah (s.) bu ilimleri nasıl vahiy yoluyla aldıysa, sâliklerin de ilimleri ilham yolu ile asıldan almaları şeklinde yorumlar ki,[1241] Çerhî'nin, sülûkta sohbetin en nihayetinde ilhâmât-ı ulûhiyye ile olması gerektiği yönündeki ifadesi de bu merkezdedir.[1242] Bu noktada ilham-ı ilâhînin, bireyin tekamülü ile ilgisinin bulunduğu ileri sürülebilir. Söz konusu durum TV vericisinin sinyallerini almak amacıyla, alıcının ortam ve şartlarının oluşturulmasına benzemektedir.

Çerhî, "*O bütün görülmeyeni bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz. Ancak razı olduğu elçiye gösterir…*"[1243] âyetinden hareketle vahy, ilham-ı ilâhî, müşahede-i esbâb ve uykuda görülen salih rüya gibi unsurları bilgi edinme kaynakları arasında sayar. Bu tarz bilgi edinmenin, sadece peygamberlere has olmadığını delillendirmede de yine Kur'an'dan hareket eder. "*Musa'nın annesine …. biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız diye vahyettik*"[1244] âyetinde, Hz. Musa'nın

---

1239 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 78.

1240 Çerhî'nin işaret ettiği bu durumu açıklamada logoterapinin kurucusu Viktor Frankl'in ifadeleri dikkat çekicidir. Ona göre varoluş analizinin temel görevlerinden biri, derûnî hayatı ilâhî boyuttan gelecek mesajları algılayacak tarzda hazırlamak ve ruha açılan kapının her zaman açık kalmasını sağlamaktır. Zira gerçek dindarlık, bu kapıdan giren ilahî etkilerle gelişir ve dindar ancak bu kapıdan çıkarak kendi ötesindeki gerçek dînî tabiatla kucaklaşabilir. Aşkın bir varlıkla bağlantı kurabilen insan, başka hiçbir bağlılıkta bulamayacağı eşsiz bir güven ve emniyet duygusu yaşar. İşte bu duygu, psikolojik yapıyı pek çok tehlikeye karşı korur, sağlıklı ilişkilerin doğmasını sağlar. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 41.

1241 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno: 30.

1242 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143a.

1243 el-Cin, 72/26-27.

1244 el-Kasas, 28/7.

annesi *resul* kavramı içerisine girmemektedir. Ayrıca Hz. Musa'nın doğumundan nübüvvetine kadarki uzun süre hakkında da annesine malumat verilmektedir.[1245]

İlham ile vahiy arasında benzerlik bulunmakla birlikte, ayrıldıkları yönler de vardır. Kur'an-ı Kerim'deki ifade *vahyettik* şeklinde olmakla birlikte Çerhî, Resûllere vahyolunan bilgi ile diğer insanlara vahyolunan bilgi arasındaki farka dikkat çeker. Bu noktada devreye *ilhâm-ı ilâhî* kavramı girmektedir. Ancak her ilham ve rüyaya güvenilebilir mi? Çerhî bu soruya, ilham ve rüya kavramlarını kategorize ederek cevap verir. Ona göre ilhâm-ı ilâhî ve salih rüya muteberdir. İlhâmın ilâhî olup olmadığının tespiti ise, Kur'an ve sünnete uygunluğuyladır.[1246]

Çerhî'nin intisap döneminde yaşamış olduğu tecrübe, insanoğlunun belli bir konuya yüksek düzeyde odaklanması sonucunda yaşadığı kalbî bir inkişaf olup, insanların hayatlarında bu tür tecrübeleri yaşamaları muhtemeldir. Maslow, bu gibi hallere *doruk deneyimler* adını vermektedir. Böylesi bir deneyimde, görsel algılamanın, duymanın ya da hissetmenin en gerçekçi ve ortak biçimleri yer almaktadır.[1247]

Yaşanan hallerin, insanın şahsiyetine de olumlu etkisi vardır. Bu tür deneyimler, kişinin mükemmel bir kimliğe sahip olmasına, özgünlüğüne, gerçek benliğine yakınlaşmasına yardımcı olmaktadır. Birey, diğer zamanlardakinden daha sorumlu, kendi etkinliklerinin, algılarının, sezgilerinin yaratıcı merkezi ve aynı zamanda daha bağımsız, özgür ve iradeli olduğunu hissetmektedir.[1248]

Sonuç olarak Çerhî'de bilgiyi asıl kaynağından yani Hak'tan almak ulaşılması gereken hedeflerden biridir. İlhamın en önemli özelliklerinden biri kişiyi amele çağırmasıdır. Ancak kişinin kendisini ilgilendiren ilhamın amel boyutuna dökülmesinde dikkat edilecek hususlar vardır. Bunlar keşf ve ilhamın ilâhî kaynaklı olması zorunluluğudur ki bunun tespiti, Kur'an ve sünnete uygunluktur. Ancak keşf ve ilham türü hadiselerin sadece mutasavvıflarda gerçekleştiğini düşünmek de yanlıştır. Bu, bütün insanlarda fıtrî bir özellik olup bazı özel şartların oluşması

1245 Çerhî, *Tefsir,* vr. 72b-73b, 143a.

1246 Çerhî, *age,* vr. 72b-73b, 143a.

1247 Maslow, *Doruk Deneyimler*, s. 76.

1248 Maslow, *Doruk Deneyimler*, ss. 82-83.

gerekmektedir. Bunların başında, belli bir konuya en yüksek düzeyde odaklanma gelmektedir. Yaşanan bu tecrübelerin, kişinin karakterine olumlu yönde tesiri de günümüzde üzerinde durulan hususlardandır.

5. Rüya

Uyku, insan yaşantısının yaklaşık üçte birlik bölümünü oluşturan bir süreçtir. Bu noktada, günümüz psikologlarından Ornstein, tasavvufun, insanın uyuyarak geçirdiği bu süreyi, kişinin kendini keşfetmesi için bir fırsat olarak kabul edişine atıfta bulunurken bireyin yaşamının geri kalanını zenginleştirmesine imkan verecek psikolojik ve kültürel mekanizmalardan yoksun olması sebebiyle Batı düşüncesi adına üzüntü duyduğunu belirtir.[1249]

Rüyanın psikolojik açıdan önemi son iki yüz yılda daha da iyi anlaşılmıştır. Örneğin Freud ve kurduğu psikoloji ekolü, insan kişiliğinin bilinmeyen yanlarının belirlenmesinde rüya konusuna yönelmiştir. Jung, rüyanın, Freud'un ortaya koyduğu ekolün öne sürdüğü gibi sadece refule edilmiş unsurlara değil, aynı zamanda ilham verici unsurlara da delâlet ettiğini düşünmüş, rüya konusuna farklı bir açılım kazandırmıştır.[1250] Ancak insanın iç halini yansıtması bakımından mürşidin, müridinin rüyalarını dinlemesi, buna göre müridini yönlendirmesi hususuyla karşılaştırıldığında modern psikolojinin tasavvufa göre oldukça geri planda kaldığı söylenebilir.

Rüya, uykuda görülen şey anlamında Arapça bir kelimedir.[1251]. Tasavvuf ıstılahında rüya, kalbe gelen havatır ve hayalde tasavvur edilen hallerdir. Uykuda, şuurun tamamen kaybolmadığı bir anda zuhur eder ki buna yakaza da denmektedir.[1252]

Tasavvuf tarihinde rüyanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Buna göre kişi uyanık olduğu müddetçe, ruhu bedende hapsedilmiş haldedir. Uykuya dalınca kudsî ruh da aslî vatanına, ledünnî ve ilâhî kaynağına gider. Gayb ve mânâ âlemini tanımanın, ruhlarla mülâkî olmanın verdiği huzurla dinlenir. Melekût âlemine gittiği

---

1249 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* ss. 168-169.

1250 Bk. Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya,* MEB Yay., İstanbul 1996, s. 83; Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din,* çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 34. Jung'un, rüyaları ilham olarak da nitelendirişi, Çerhî'nin sadık rüyayı bilgi edinme kaynağı olarak kabul etmesini izahta yardımcı olacak niteliktedir.

1251 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 817.

1252 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 365.

zaman orasını şehadet âlemindeki misalleriyle görür.[1253] Buna göre uyku ve uyanıklığın, insan varoluşunun iki ayrı kutbu olduğu söylenebilir. Uyanık iken faaliyette bulunma ve karar verme gibi görevler söz konusudur. Uykunun görevi ise insanın kendisini tanıması ve kendisiyle iç hesaplaşmaya girişmesidir.[1254]

Tasavvufta rüyaya verilen önem Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Nübüvvetin kırk altı cüzünden biri kabul edilen rüya konusunda Kur'an-ı Kerim'de âyetler bulunmakta olup[1255] bizzat Peygamber Efendimiz (s.) hem kendisinin gördüğü rüyaları hem de ashabınınkini tabir etmiş ve ettirmiştir.[1256]

Rüyanın Nakşbendîlik'teki konumuna baktığımızda bizzat Bahâeddin Nakşbend'in tecrübe ve uygulamaları, bu konuya verilen önemin bir göstergesi durumundadır. Bahâeddin Nakşbend mânâ âleminde Türk meşayıhın ileri gelenlerinden Halil Atâ'nın kendisine dervişleri tavsiye ettiğini görmüş, bu rüyasını anlattığında bir Türk şeyhten nasibi olduğu söylenmiştir. Daha sonra kendisi uzun yıllar bu şeyhin hizmetinde bulunmuştur.[1257] Yine Bahâeddin Nakşbend'in Yakub-ı Çerhî'nin intisap talebine, gece gelecek zuhurata göre hareket etmesi,[1258] sadık rüya ile ilham arasındaki ilişkiden, dolayısıyla rüyanın bilgilendirme fonksiyonundan kaynaklanmaktadır.

Çerhî'ye göre Hz. Peygamber'in altı ay boyunca rüyada gördüğü hadiselerin gündüz açığa çıkması, ehl-i sülûk için de geçerlidir. Sâlikin gece rüyasında gördüğü

1253 Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim,* s. 89. Benzer düşünceler için bk. Llewellyn Vaughn-Lee, "Bir Sûfî Geleneğinde Rüya Çalışması", *Jung Psikolojisi,* s. 136.

1254 Fromm, *Freud Düşüncesi,* s. 193.

1255 Kur'an-ı Kerim'de rüya bahsinin daha ziyade Yûsuf Sûresi'nde geçtiği görülmektedir. Mısır kralının gördüğü rüyayı tabir ettirmesi (bk. Yûsuf 12/43, 100); Gayba dair bilgi veren rüyanın ileride doğrulanması (el-İsrâ, 17/60); Gördüğü salih rüya sebebiyle Allah'a verdiği sözünü yerine getirmeye teşebbüs eden Hz. İbrahim (a.s) (bk. es-Sâffât, 37/105) ilgili âyetler arasında sayılabilir. Ayr. bk. el-Feth, 48/27.

1256 Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde rüyanın konumuyla ilgili olarak bk. Yüksel, *Tasavvuf Geleneğinde Rüya,* ss. 96, 117-132.

1257 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, ss. 19-20; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns* s. 417; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 67; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 129

1258 Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, ss. 139-140; Çerhî, *Risale-i Ünsiyye*, s. 12; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 250; Safî, *Reşahât*, s. 97, 100; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 24b.

şey gündüz açığa çıkar.[1259] "*Nübüvvetten geriye, sadece rüya-yı sâdıka kalmıştır*" sözüyle Çerhî, rüyadaki bilgilendirme boyutuna da işaret etmektedir.[1260]

Rüya yoluyla bilgi edinme konusu hadis ilminde de ele alınmıştır. İbn Arabî'nin, hadisleri keşif ve rüya yoluyla tashih edişi orijinallik arz eder. Ona göre haberi rivayet edenle rüyayı görende adalet sıfatı eşit olduğu takdirde, hadis semâında kişi sahabe konumunda, ona tâbî olan kişi de tabiîler derecesindedir.[1261]

Rüyanın bilgi edinmede bir vasıta oluşu, bireysel bazda da tecrübe edilebilir. Zira gündelik hayatta karşılaşılıp cevabında yetersiz kalınan problemlerin cevabına rüyalarda ulaşılması hali, genelde bütün insanların yaşamları boyunca karşılaştıkları durumlardandır. Hattâ bilim tarihinde büyük keşiflerini rüyaları vasıtasıyla yapan bilim adamlarına da rastlanılmaktadır. Bu noktada rüyanın, tasavvufta bir bilgi edinme aracı olarak kullanılması olgusu haklılık kazanabilmektedir.

Gördüğü rüyalar, Çerhî'nin kendisiyle ilgili hayatî kararlar almasında etkili olmuştur. İlim tahsili için yolculuğa çıkma hususunda yaşamış olduğu kararsızlık devresi, bunlardan biridir. Çerhî memleketinde iken içinde ilim tahsili için yolculuğa çıkma isteği belirmiş ancak buna imkan bulamamıştır. Rüyasında Hızır (a.)'ın teveccühüne mazhar olduğunu ve kendisine; "*Tahsil için yola çık ve gittiğin her yerde, her an bir ihtiyacın olduğunda beni an!*" dediğini nakleder. Çerhî, Hızır (a.)'ın söylediği şekilde hareket ettiğini ve yaşadığı hadiselerin kendisinde rüyanın rahmânî olduğu düşüncesinin kesinlik kazandığını belirtir.[1262]

Çerhî'deki etkisi açısından dikkate değer bir diğer rüyası Bahâeddin Nakşbend'in vefatı sonrasındadır. Çerhî, şeyhinin ölümünden çok etkilenmiş, manevi vazifesini bırakarak dünya işlerine dalmayı bile düşünmüştür. Böyle bir halet-i ruhiye içerisindeyken, rüyasında şeyhini görmüş, Bahâeddin Nakşbend kendisine "*Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Ölür veya öldürülürse, ökçeniz üstü geri mi döneceksiniz*"[1263] âyetini okumuştur.[1264] Bu rüya,

---

1259 Çerhî, *Neynâme,* s. 186.

1260 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 73b.

1261 Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî,* İnsan Yay., İstanbul 1998, ss. 468, 594.

1262 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* s. 28.

1263 Âl-i İmran, 3/144.

manevi vazifesini bırakıp dünya işlerine dalmaması hususunda Çerhî'ye açık bir uyarıdır.

Çerhî, dünya işlerine dalmamakla birlikte, şeyhinin ölümüyle yaşadığı manevî buhran devam etmektedir. Bu dönemde başka bir tasavvufî gruba katılmayı, rabıtayı oraya yönlendirmeyi de düşünür.[1265] Ancak rüyasında yine Bahâeddin Nakşbend'in ruhaniyetini görür. Şeyhi, bu sefer kendisine Zeyd b. Harise'nin "*Din birdir*" ifadesini hatırlatarak, tarikattan ayrılmasına izin vermediğine işaret eder.[1266]

Çerhî gördüğü rüyayı şöyle yorumlar:

"*Burada Zeyd b. Harise'yi örnek göstererek bana icazet vermediklerini belirtiyorlardı. Zira Zeyd (r.a.) Resûl'ün evlatlığı idi. Hâcegânımız taliplerini hemen kabul etmezler, ashabını kabul ettikten sonra da onlar evlatları haline gelirler*".[1267]

Rüyanın günlük kullanımdan farklı bir söyleme sahip oluşu, üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Uyku anında ruhsal yapımız, uyanık haline oranla çok değişik bir mantık kullanır. Kişi uykuda iken yalnızca gerçekle ilişkili olan ve bir anlam taşıyan şeylerle uğraşmamaktadır. Bu sebeple rüyaların dili genelde semboliktir. Başka bir ifadeyle uykuda insanın benliği, baskı altına alınmış duygu ve istekleri kontrol edilemediği için, şuuraltı olduğu gibi veya az çok değişerek sembolik hayaller halinde bilinç alanına çıkmaktadır.[1268] Örneğin, bir insan korkak olarak düşünüldüğünde bunun rüyadaki yansıması belki de tavuk biçiminde olacaktır. Dolayısıyla normal bir mantık ve dış gerçeklik açısından tam olarak kavranamayabilir.[1269]

Bu sebeple rüya yorumlama, özel bir ilim işi olup herkes rüyayı doğru tabir edemez. Ayrı bir eğitim ve kabiliyet isteyen rüya yorumlamada gerçekten yetkin kişiler hakîkî keşif ehli sûfîlerle peygamberlerdir. [1270]

1264 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14.

1265 Aynı yer.

1266 Çerhî, aynı yer; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 141; Seyyid Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148.

1267 Çerhî, *age*, s. 14.

1268 Yüksel, *Tasavvuf Geleneğinde Rüya,* s. 80-81.

1269 Fromm, *Freud Düşüncesi,* s. 193.

1270 Yüksel, *age,* s. 97.

Çerhî de burada, Zeyd b. Harise'nin hangi sembole karşılık geldiğini belirtmekte, hayatını ona göre yönlendirmektedir. Zeyd b. Harise, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bile manevî evlat olma konumunu sürdürmüşse, Hâce Bahâeddin Nakşbend'e mürid olan Çerhî de şeyhinin ölümüyle bu konumunu korumaktadır. Bu sebeple tarikat bile olsa, başka bir yola tevessülüne izin verilmemektedir.

Çerhî'nin eserlerinde naklettiği bir diğer rüyası da yine, Hâce Bahâeddin Nakşbend'le ilgilidir. Çerhî, şeyhine; "*Yarın kıyamette biz sizi nasıl bulacağız?*" diye sorunca "*şeriatla*" cevabını alır. Bu kelime, dinin emirlerine uygun hareket etmeyi gösterir. Görmüş olduğu bu üç rüyayı bir müjde olarak algılar ve hayatının her anında, dinin hükümlerine göre hareket etmeye çalıştığını belirtir. Bu amelinin neticesi ise takvâ, şeriat hududuna riâyet, azimetle amel, ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzere hareket edip bid'atlardan sakınmak şeklindedir.[1271]

Çerhî'nin naklettiği rüyalar ve onları yorumlayışından, rüyalara belli başlı fonksiyonlar yüklediği görülmektedir. Öncelikle, üzerinde durulacak rüya, sadık rüya olmalıdır. Sadık rüyalar, uyarı, yönlendirme, müjdeleme gibi fonksiyonlar icra etmektedir. Kişi, gördüğü sadık rüya doğrultusunda hareket ettiğinde, hatalarını fark etmekte ve bunları düzeltme yoluna gitmektedir. "*Sizi ahirette ne ile buluruz?*" şeklinde sorduğu soruya, hayatı boyunca şeyhinin verdiği cevap doğrultusunda hareket etmeye çalışması, kendisine iki cihan saadeti ümidini vermektedir. Bu ümit onu, dünyalığa dalmaktan, tarikatı terkten alıkoymuş, hayatının her anını şekillendirecek bir davranış kalıbı içerisine sokmuştur.

Eserlerinde, rüyalarına ve yorumlarına önem veren Çerhî'nin bu konuya ömrünün sonlarına doğru pek ehemmiyet vermediği görülmektedir. Söz konusu değişim, rüyanın ve rüya ile amel etmenin terki değil, rüyanın bir basamak olup, daha ötesine geçilmesi tarzındadır. Hayatı boyunca Bahâeddin Nakşbend'in "*şeriatla*" ifadesine göre hareket etmeye çalışması, bu tespitin de doğruluğunu göstermektedir.

Çerhî'nin düşünce yapısında, rüya ile ilgili değişimin ipuçlarını bize Ahrâr vermektedir. Çerhî, Zeynüddin-i Hâfî'yi sık sık ziyarete gitmiş olan Ahrâr'a bir gün, onun halen rüya tabiri yapıp yapmadığını sormuş, bu işe devam ettiğini öğrenince istiğraka dalıp bir saat sonra başını kaldırdığında şu beyti okumuştur.

1271 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14.

چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم   نه شبم نه پرستم که حدیث خواب گویم

Maneviyat güneşinin çocuğuyum onun için hep ondan konuşurum

Ne şebim, ne de (geceye) tapanlardanım ki uykuyu anlatayım![1272]

Söz konusu beyit, Hâfî'nin rüya tabiri yapmasına olumsuz bir tavır sergilemektedir. Kanaatimizce Çerhî'deki bu değişiklik kendisindeki manevî tekâmülün bir neticesidir. Zira insan uyanıkken dünyaya ve olaylara onların üstesinden gelme açısından yani zaman ve mekan sınırları içerisinde nesnel bir şekilde yaklaşmaktadır. Oysa uyku halindeyken dünya öznel bir gözle görülür. Bu sebeple uyku insanın gerçekten özgür olduğu bir andır.[1273] Özgür olduğu bu evrede insanın bilinçaltı, rüyalar yoluyla açığa çıkmaktadır. Tasavvuf, uykuda iken açığa çıkan bilinçaltına, tefekkür yoluyla yani insanın uyanıkken ulaşmasını hedeflemektedir. Jung'un "*bireyleşme*" adını verdiği[1274] kişinin kendini tanıma merhalesine ulaşan, başka bir ifadeyle bilinçaltını keşfetmek için uykuya ihtiyacı kalmayan Çerhî'nin, rüyaya ve yorumlarına, başka bir ifadeyle rüya gibi özgürlük alanlarına ihtiyacı kalmamıştır. Zira benliği, bu dünyanın kaygılarından kurtulmuş, vuslata ermiştir. Dolayısıyla bu beyitler, aynı hale ulaşamayan medrese arkadaşı ve yakın dostu Hâfî için de acıma hissinin bir tezahürü olsa gerektir.

F. YARATILIŞ VE VARLIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

Canlı varlıklar arasında yalnız insanoğlu; "*Neden varlık, neden hiçlik değil*?" sorusunu sorabilmektedir. Bu soruya insanlığın en eski devirlerinden beri cevap aranmış, insanın kendi kendine yabancılaştığı günümüzde özellikle batıda egzistansiyalizm adı altında düşünce ekolleri oluşmuştur.

1272 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 438; Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 251; Safî, *Reşahât*, s. 102; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr,* vr. 69b; Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye,* vr. 97a; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142; Aykut, "Yâkûb-ı Çerhî", *Allah Dostları,* c. VII, s. 364.

1273 Fromm, *Freud Düşüncesi,* s. 150.

1274 Jung'un konuyla ilgili yaklaşımları için bk. Pir Vilayet İnayet Han, "C. G. Jung ve Sufizm", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf,* çev. K. Yazıcı-R. Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 46; Jolande Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi,* çev. Mehmet Arap, İlhan Yay., İstanbul 2002, ss. 99-115, 145-148.

İnsanı önceleyen yapısıyla varoluşçu felsefe, bu çerçevede insanoğlunun kendi özünü inceleyen tek varlık olduğu tespitinde bulunur.[1275] İnsanı merkeze almasıyla tasavvufla ortak bir yöne sahip olan varoluşçu felsefenin ulaştığı neticeler genelde tasavvufunkinden farklıdır. Bu görüşe göre insanın temel nitelikleri belirsizlik, özgürlük ve tasadır ki bunların toplamı huzursuzluğu meydana getirir. Ayrıca korku, öznel bir deney olduğundan varoluş (eksiztans) felsefesinde ağırlıktadır.[1276] Egzistansiyalizme göre insan seçim konusunda mutlak özgürdür, özgürlüğü de özgürlük adına seçer. Özgürlükle yapılan ve seçilen her şey ahlâka da uygundur. Bu yaklaşım, ateizme kapı açabildiği gibi ahlâka kayıtsızlığı da getirmektedir. Zira buna göre tek suç vardır, o da pişmanlıktır. Yaptığından pişmanlık duyan kimse kendi özüne ihanet ediyor demektir. Bu sebeple sonucu açık yüreklilikle itiraf etmek, ahlâkî değerlendirmenin miyarıdır. Bu ahlâk anlayışında aklın da yeri yoktur. Çünkü varoluş daima düşünceden önce gelir, düşünce sadece varoluşa katılır.[1277] Söz konusu anlayış, kişisel ve toplumsal bazda çözülmeleri de beraberinde getirecektir.

Çerhî, tefsirinin baş kısımlarında yaklaşık dört varak ayırdığı besmele ile varlık arasında irtibat kurar. İsti'aze ve besmelenin kelime anlamını verdikten sonra sadece Kur'an'ın değil, kulluğun, velayetin kısaca her şeyin başlangıcında da isti'âze ve besmelenin olduğunu belirtir. Besmele, her ne var olduysa O'nunla var olduğuna ve Allah'ın her şeyi kuşattığına işaret etmektedir. Bir insan "*Bismillahirrahmanirrahim*" dediğinde, kendi yaratanının yüceliğini kabullenmiş, O'na nispetle bir hiç olduğunun şuuruna varmıştır. Acizliğini idrak ederek, iyiliğe ulaşma yanında, kötülüklerden sakınmada da O'nun yardımı olmaksızın başarıya ulaşamayacağının farkına varmıştır. Sonuç olarak Çerhî'ye göre varloşun gayesi

---

1275 Hüsameddin Erdem, *Âhlâk Felsefesi,* Hü-Er Yay., Konya 2002*,* s. 46.

1276 Jean P. Sartre, *Özgür Olmak*, çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998, s. 117.

1277 Bu yaklaşımlarıyla varoluşçu terapistler, Freudcular, Roger okulu ve bireysel gelişim psikologlarına eleştiriler de yöneltilmektedir. Zira söz konusu ekoller, benliği keşfetme ve onu açığa çıkarıcı terapi üzerinde dururken, karar verme ve kendi seçimlerimize göre kendimizi gerçekleştirme olgusuna, toplumsal kültür gibi güçlü çevresel belirleyicilere gereken önemi vermemişlerdir. Engin Geçtan, *İnsan Olmanın Psikolojisi,* s. 19; Erdem, *Ahlâk Felsefesi,* ss. 46-47

bireyin iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen akıl yetisi ve inkar hürriyetiyle Allah'ın varlığının O'na nispetle hiçliğinin şuuruna ermektir.[1278]

1. Kainat

Kainat konusuna özel önem veren Çerhî, âlemin dört unsurdan müteşekkil zulmani bir yapısının olduğunu, ruhun da kesîf ve mürekkeb bu bedene gönderildiğini belirtir.[1279]

Felsefe tarihinde dört zulmani unsur düşüncesini ortaya koyan ilk düşünürü, ilkçağ filozoflarından Empedokles olup söz konusu düşünce, Aristo ve Eflatun'a da tesir etmiştir. Bu nazariyeye göre mevcut olan her şeyin temeli su, ateş, hava ve topraktır. Ancak Empedokles, bu unsurların ezelî ve ebedî olduğu düşüncesini ileri sürmektedir ki,[1280] Çerhî'nin düşünce yapısında böyle bir kabul söz konusu değildir.

Bütün yaratılmışlar, bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelir. Söz konusu birleşme ve ayrılma ise iki prensibin tesiriyle, aşk ve kin iledir. Aşk dört ayrı unsuru birleştirmeye, dolayısıyla da bu birleşme ile yeni unsurların meydana gelmesine çalışırken kin, bu unsurları sürekli birbirinden ayırma çabasındadır.[1281] Âlemin oluşumuyla ilgili felsefî tartışmalara girmeyen Çerhî, kainatla insan arasındaki ilişkiyi çözümlemeye çalışır. Makrokozmozda olduğu gibi mikrokozmoz durumundaki insanda da güzelliklerin açığa çıkması aşk ile olurken, kin kişinin karakteri, toplumun birliği açısından yıkıcı bir özelliğe sahiptir.[1282]

İnsanla benzer birçok yönü olan kainatın yaratılış gayesine gelince; Hakiki Sevgilinin kendisini izhar etmeyi, bütün âlemi, cemal ve kemalinin mazharı kılmayı istemesidir.[1283] Çerhî'nin, âlemin yaratılış gayesi olarak ileri sürdüğü bu düşünce bize;

1278 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 1a-3b.

1279 Çerhî, *Neynâme*, s. 147.

1280 Kâmran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* AÜİF Yay., Ankara 1987, ss. 22-23.

1281 Aynı eser, s. 23.

1282 Çerhî'nin kainatı oluşturan unsurlar olarak kabul ettiği toprak, su, hava ve ateş ile insan ruhu arasındaki ilişkiye çeşitli bağlamlarda doğu düşüncesinde de değinilmiştir. Örneğin ses, insan ruhu üzerindeki etkisinden hareketle bu elementlere göre tasnif edilmiştir. Bu düşünceye göre cesaret, umut ve heyecan veren sesler toprak; sakinleştirici, tedavi edici ve mutluluk verici su; etkileyici, korkutucu ve hareket verici ateş; insanı fiziksel ortamdan alıp yükselten ve mutlu kılan havadır. Khan, *Müzik,* ss. 101-102, 132.

1283 Çerhî, *Neynâme*, s. 164.

"*Gizli bir hazîne idim, bilinmemi istedim ve mahlûkâtı yarattım*"[1284] rivayetini hatırlatmaktadır. Allah'ın sıfatlarının mazharı konumundaki âlem, üzerinde düşünülmesi, ibret alınması için yaratılmıştır. Zira insanoğlu, içinde yaşadığı dünyayı, güneşi, yıldızları kendisiyle mukayese ettiğinde ne kadar küçük ve zavallı kaldığını fark edecektir. Kur'an-ı Kerim'de insanın dikkati kainata, yaratılmışlara çekilmekte; "*İnsan neden yaratıldığına bir baksın"*[1285] âyetiyle boyut itibariyle diğer canlılardan farksızlığına işaret edilirken halifelik sıfatıyla da bu evrendeki ayırt edici vasfına atıfta bulunulmaktadır. Bu halifelik vasfı dolayısıyla güneş, ay,[1286] denizler, nehirler ve hareketi sağlayan yıldızlar[1287] yerde ve göktekiler,[1288] nicelik açısından çok küçük kalan insanın emrine sunulmuştur. Öyleyse insanın ayırt edici özelliği niceliği değil, yaşamındaki niteliğidir.[1289]

Allah, âlemi yaratmış ve insanın emrine sunmuştur. Kesret âlemi insan için bir imtihan yeridir.[1290] Çerhî, mahlûkata baktığında Hüdâ'nın bunlar için nice çileler yarattığını, kainatın zıtlardan oluşan birliğini müşahede ettiğini belirtir.[1291] Veli,

---

1284 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, s. 132, hno: 2016; Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988, c. XII, s. 574; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 50. Söz konusu rivayetin hadis literatüründeki konumuyla ilgili olarak bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri,* s. 98; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis,* ss. 268-274.

Çerhî'nin bu yaklaşımında İbn Arabi'nin düşüncesinin izleri görülmektedir. Ona göre yaratılıştan maksat, Allah'ın bilinmeyi istemesidir. "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bütün varlıkları yarattım*". Bu anlayış, İbn Arabi tarafından, argümanlarını desteklemede temel kriter olarak ele alınmıştır. Kendinin bilinme arzusu, O'nun mükemmelliğinin bilinmesidir. Mohammad Noor Nabi, "The Conception of God as Understood by The Early Muslim Mystics of India", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, October 1965, c. III, No. 4, s. 294.

1285 et-Târık, 86/5.

1286 er-Ra'd, 13/2; İbrahim 14/33; en-Nahl, 16/12; el-Ankebût 29/61.

1287 İbrahim 14/32; en-Nahl, 16/14; Hacc, 22/65.

1288 Lokman, 31/20.

1289 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 9b-10a, 12b, 14b, 46b, 50b, 61b.

1290 Çerhî, *Neynâme*, s. 147; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b, 14b.

1291 Seyr ü sülûk çabasının bir neticesi olan bu müşahedenin benzeri, meditasyonun da gayelerinden biridir. Derin meditasyonda bir tek noktaya toplanmış zihin, bilinç ve bilinçaltı katmanlarını geçerek *Samadhi* adı verilen süper bilinç düzeyine ulaşabilir. Bu sırada bütün bağlardan özgürleşip zaman, mekan ve nedensellik sınırlarını aşar. İnsan, kainatla bütünleşir. Bu, bir damla suyun okyanus olması gibi mikrokosmosun makrokosmasa dönüşmesidir. Ancak Yoga'daki panteist etki kendini burada hemen gösterir. Zira Yogilerin ileri sürdüğü üzere, bu tecrübenin sonunda birey, Brahman ile birleşerek O olmaktadır. Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 115.

mü'min, kafir, insan, çeşitli renklerde hayvanlar… Her birinin yaratılışının hikmeti vardır. Bakan bir göz, mahlukatın hiçbirinde bir ayıp ve kusur bulamaz. Bu durum ulvîlik ve hattâ suflîlik için de geçerli olup hepsi, Vâcibu'l-Vücûd'a işaret etmektedir.[1292]

Kainat-insan ilişkisini kulluk çerçevesinde ele alan Çerhî'ye göre varoluş gerçeğinin ve kainatın farkına varan insan bu dünyadayken âlem-i meâdı isteyip salih amellere yönelecek, nihayetinde hakîkî sevgilinin cemaliyle müşerref olacaktır.[1293]

Ancak bu visali ve ebedî saflığı arzulamayıp pis dünya ile meşgul olanlar karar ve itmi'nan bulamazlar ve Gerçek Sevgiliye ulaşmayı istemezler. Onlar hakkında şu ayet indirilmiştir.[1294] "*Bizimle buluşmayı ummayan, dünya hayatına razı olup onunla rahat edenler ve bizim ayetlerimizden gaflet edenler…*".[1295] Zira onlar böyle bir kabiliyete imkanları olduğu halde akıl ve idrakleriyle O'na kavuşmayı arzulamayıp, gayriye yönelmişlerdir.[1296] Bu noktada Çerhî, âlemin bir anda varoluşu gibi zamanı gelince de bir anda yok olacağını hatırlatır. Âhiret ise bir ödül ve ceza mekanıdır.[1297]

Bu konumuyla kainat, kişinin kendi farkındalığını artıran ve nihâî benliğe ulaşma yolunda kişinin elinden tutan bir yardımcıdır.[1298] Maslow, tüm evrenin bu şekilde birleşmiş ve ayrılmaz bir bütün olarak algılanmasını, doruk deneyimlerin ortak özelliği olarak kabul eder. Bu tür bir yaşantı yalın ve sözcüklerle anlatılabilecek kadar basit değildir. Lafzî ve felsefi bir kabulleniştan öte, kişinin evrenin içinde yer aldığı, onun bir parçasını oluşturduğu ve kendisinin evrene ait olduğu şeklinde bir algılayış, kişinin yaşamının geri kalan kısmında karakterine olumlu yönde tesir edecek derecede derin ve sarsıcı bir etki yaratabilecek niteliktedir.[1299] Çerhi'nin bu hususu yıllar öncesinden dile getirişi, onun irfanındaki vuslatı göstermesi bakımından önemlidir.

1292 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 9b-10a.

1293 Çerhî, *Neynâme*, s. 147.

1294 Aynı yer.

1295 Yunus, 10/7.

1296 Çerhî, *age*, s. 147.

1297 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b, 46b.

1298 Sayar, *Geçmişin Bilgeliği*, s. 13.

1299 Maslow, *Doruk Deneyimler,* s. 75.

2. Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühud

İnsanın en üstün yönü, somut bir birey halinde var olmaktır. İnsan ekzistansı kendini aşmak, kendini fethetmek, bizzat kendi olmak için daimi bir çaba ve oluşum içindedir.[1300] Dolayısıyla insanın varoluş, hayat vb. konularda fikir yürütmesi de fıtrî bir olgudur.

Peygamberler, velîler felsefeyle meşgul olmadıkları gibi eşyanın tabiatı, bilginin değeri gibi konularda derin düşüncelere dalıp sistem oluşturma çabası içine de girmemişlerdir. Onların yaptıkları, gördükleri şeyi dile getirmek, insanın alın yazısı ve şimdiki durumunun menşei gibi konularda hakikatler bütününü ortaya koymaktır.[1301] Bu durum Çerhî için de geçerlidir. O, felsefî anlamda sistemli bir doktrin ortaya koymuş değildir. Ancak şahsî tecrübelerini, yaşadığı hali eserlerine yansıtmış, varoluş, Allah, kainat, vakt, hayat, ölüm vb. konulara açıklamalar getirmiştir. Çerhî'nin bu konulardaki görüşlerini aktarma çabasına girmek, günümüz insanının problemlerine alternatif oluşturup oluşturamayacağını ortaya koymaya çalışmak diye de yorumlanabilir.

İnsanın fıtraten kendisini ve çevresini sorgulamasında aradığı cevapların, tasavvufî tecrübede vahdet-i vücud ve şuhûdî tevhid şeklinde genel ifadelere döküldüğü söylenebilir. Vahdet-i vücud, kelime olarak infirad, teklik anlamındaki vahdet [1302] ve bulmak, bulunmak, varlık, zat, anlamlarına gelen[1303] vücud kelimelerinin terkibi olup varlığın birliği anlamında bir tamlamadır. Vahdet kesretin zıddı, tasavvuf ıstılahında taayyün-i evvel mertebesi iken,[1304] vücud kavramıyla ilgili bir anlam bütünlüğüne ulaşılamadığı görülür. İbn Arabî'ye göre, vücûd ile kast olunan, sadece Allah'tır. O'nunla birlikte mümkinâttan hiçbir şey vücûdla

---

1300 Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine,* ss. 14-15.

1301 Aynı eser, s. 3.

1302 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. III, s. 450.

1303 Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 114; Tehânevî, *Keşşaf*, c. III, s. 1464.

1304 Tehânevî, *Keşşaf*, c. III, s. 1464.

vasıflanamaz.[1305] Netice itibariyle vahdet-i vücudu savunanların, bu kelimeye "*vücud, Allah'tan ibarettir*" şeklinde bir anlam yükledikleri görülmektedir.[1306]

Vahdet-i vücud eksenindeki ifadelere, tasavvuf tarihinde İbn Arabî'den önce de rastlanmakla birlikte bu düşünceyi ilk defa sistemleştiren İbn Arabî olmuştur. Ancak onun eserlerinde bu kelimeyi kullanmadığı, daha sonraki müellifler tarafından teknik bir terim haline getirildiği anlaşılmaktadır.[1307]

Nakşbendîliğin vahdet-i vücuda yaklaşımına bakıldığında tarikatın, İbn Arabi'nin (560/1165–638/1240) bu prensibinden oldukça etkilendiği sonucuna varılabilir.[1308] Bahâeddin Nakşbend için pek geçerli olmasa da tarikatın önde gelen isimlerinden Attâr, Pârsâ,[1309] Ubeydullah-ı Ahrâr gibi sûfîlerde bu etki açıkça

---

1305 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî,* s. 96.

1306 Fakat bu sözden maksadın "*ma'kûlât ve mahsûsattan ne varsa hepsi Allah'tır*" demek olmadığının da altının çizilmesi gerekir. Vahdet-i vücûd düşüncesinden kasıt, kendiliğinden var olan bizâtihî kâim vücûd birdir ki, o da Hakk'ın vücûdudur. Vahdet-i vücûdda mevcutlar, Allah'ın sıfatlarının tezahürüdür. Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecelli eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır. O'nun her bir sıfatının meydana çıkmasıyla eşya ve hadiselerden biri de ortaya çıkmış olur. Vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilgili olarak bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî,* hzl. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 9; Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, s. 75.

1307 Vahdet-i vücûd kavramını ilk kullanan hakkında değişik görüşler bulunmakla birlikte Suade Hakim bu tabiri ilk defa İbn Teymiyye (öl. 728/1328)'nin kullanmış olabileceğini, Michel Chodkiewicz ise ilk defa Sadreddin Konevî (öl. 673/1274)'nin, *Miftâhu'l-gayb* adlı eserinde yer aldığını belirtir. Sadreddin Konevî'nin İbn Arabi'nin talebesi oluşu ve İbn Teymiyye'den elli dört sene önce vefat edişi göz önünde bulundurulduğunda, bu tabirin yazılı metinlerde ilk defa Konevî tarafından kullanıldığını kabul etmek gerekir. Suade Hakim, *el-Mu'cemu's-Sufî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime,* nşr. Daru Nedre, Beyrut 1981, s. 1154; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Takdim Yazısı), İstanbul 1987, c. I, ss. XLVIII-XLIX; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin b. Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd,* MÜSBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 252; William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997, ss. 194-195. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 39.

1308 Rizvi, *A History of Sufism,* c. II, s. 188; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 220.

1309 Muhammed Pârsâ, vecd ve istiğrakı galip olması dolayısıyla Attâr'a bağlanmakla birlikte ilmî şahsiyet olarak entelektüel bir birikime de sahipti. Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, Uluğ Bey'in zamanında Semerkant'a gelmiş ve Maveraünnehir'deki muhaddislerin senetlerini tashih ve tetkike başlamıştı. Hâce Pârsâ'nın sahih olmayan senetler ile hadis rivayet etmekte olduğu kendisine söylenildiğinde Cezerî, Mirza Uluğ Bey'den konuyu araştırmak için izin istemiş ve Hâce'yi Semerkant'a getirtmişti. Şeyhülislam Hâce Hüsameddin ile devrin alimlerinden oluşan bir heyet huzurunda hadislerin senetlerini zikreden Hâce Pârsâ'nın bu husustaki vukûfu ortaya çıkınca halkın ve alimlerin kendisine ve dolayısıyla Nakşbendilere karşı itimat ve hürmeti artmıştı.

Nakşbendîlik'te vahdet-i vücûdun izleri görülmekle birlikte panteist bir anlayışa rastlanmaz. Bu noktada Muhammed Pârsâ'nın varoluşla ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir. Ademin ademi vücûddur. Yaratılmış şeyler, Allah'ın onları ezelden beri bilmesi sebebiyle mevcuttur. Çünkü

görülür.[1310] Fatih'in bu fikrî cereyanı öğrenme hususunda Ubeydullah-ı Ahrâr,[1311] Sadeddin Kaşgârî, Abdurrahman Câmî gibi şahsiyetleri ve müridlerini bu hususta otorite görüp onlarla mülahazalar yapma arzusu da bu tespiti doğrulamaktadır.[1312]

Nakşbendîliğin sonraki dönemlerinde özellikle İmam-ı Rabbânî'nin bu kavrama yaklaşımı calib-i dikkattir. İmam-ı Rabbânî, "*Nakşbendî meşayıhın ibarelerinde vahdet-i vücud, kurb-i zâtî, maiyet-i zâtiye, kesrette şuhud, vahdet ve ehadiyyet anlatılmıştır ne dersiniz?*" Şeklindeki soruya:

"*Belirtilen bu haller, o zatlara elde ettikleri hallerin ortalarında gelmiştir. Sonra bu makamdan terakki edip geçmişlerdir*"[1313] şeklinde cevap vererek, vahdet-i vücudu sülûk esnasında yaşanan ve aşılması gereken bir makam olarak nitelendirir.

İbn Arabî'nin Çerhî üzerindeki tesirine baktığımızda yaratılış ve kainat konusunda İbn Arabî'den etkilendiğini,[1314] özellikle tefsirinde ona birçok atıflarda bulunduğunu görmekteyiz. Ancak Çerhî, İbn Arabî'nin bazı görüşlerinden

---

Allah'ın ilmi kevn için mahal değildir. Allah, kevne hulûl etmiş de değildir. Eğer bunun hakikatini anladıysan, ister ademden halketti de istersen vücûddan. Sana işi olduğu şekilde bildirdim. Hakkı söyleyen Allah, yol gösteren yine Allah'tır. Hâce Muhammed Pârsâ, *Faslu'l-hitâb*: *Tevhide Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988, s. 592; Safî, *Reşahât,* ss. 88-90; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 57; Algar, "Nakşbendî Geleneğinde İbn Arabi", *İslami Araştırmalar,* c. V, sayı 5, s. 5.

1310 Hâce Muhammed Pârsâ ve Abdurrahman Câmî, İbn Arabi'nin eserinin şerhini yapmışlardır. Ahrâr da, vahdet-i vücûd nazariyesine atıfta bulunmuştur. Algar, agm, *İslamî Araştırmalar,* c. V, sayı 5, s. 3; aynı yazar, "Sadeddin Kaşgarî", *EI*, Leiden E. J. Brill 1995, c. VIII, s. 704; Aka, *Timurlular*, s. 194; W. C. Chittick, "Tasawwuf", *EI,* Leiden 1999, c. X, s. 322; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 220. Pârsâ'nın *Fusûs* şerhi için bk. Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa, no: 1366. Câmî'nin birçok nüshası bulunan *Fusûs* şerhinin bulunduğu bazı kütüphaneler ve bölümleri şunlardır: *Nakdu'n-nusûs fî şerh-i naksi'l-fusûs*, Millet, Ali Emiri Arabi, no: 981, 1048; Beyazıt Devlet Kütp,, Veliyüddin Ef., no: 1716; Süleymaniye, Hekimoğlu, no. 939; Halet Efendi no: 263.

1311 Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr'ın manevî esin kaynağı İbn Arabi idi. Kendisi aynı zaman Rûmî'nin de hayranı idi. Tasavvufî düşüncesinin oluşmasında *Mesnevî*'nin büyük etkisi vardı. Bu dönemin Nakşî ululları, *Mesnevî*'nin Orta Asya'da yayılmasında önemli bir rol oynamışlardı. Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 171.

1312 Kufralı, "Molla İlâhî", *İÜEF Dergisi*, c. III, sayı 1-2, s. 130.

1313 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno. 31. İmam-ı Rabbânî'nin konuya yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. Ahmet Cahid Haksever, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl 3, c. III, sayı 5, 2004/1, ss. 103-126.

1314 Çerhî, bakan bir gözün mahlukatın hiçbirinde bir ayıp ve kusur bulamayacağını, bunun ulvîlik ve hattâ suflîlik için de geçerli olduğunu belirtir. Bütün bunlar ise, Vâcibu'l-Vücûd'a işaret etmektedir. Bu konumuyla Çerhî'de, İbn Arabî'nin etkisinin olduğu söylenebilir. Zira vahdet-i vücûda göre vücûd bir ve o da sırf hayır olduğu için, âlemde kötülük ve iyilik denen şeyler, mutlak ve hakîkî değil, nisbîdir. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 9b-10a.

etkilenmesine, bu düşünceye tarikatta hayli rağbet olmasına rağmen, özellikle varlık konusunda şuhûdî tevhide ağırlık vermiştir.

Çerhî tevhidi; taklîdî, burhânî ve şuhûdî diye üçe ayırmış, en üstün tevhidin şuhûdî tevhid olduğunu ileri sürmüştür.[1315] Onun bu yaklaşımı, İmam-ı Rabbânî'nin düşünce sisteminin de temelini oluşturmaktadır.[1316]

Çerhî, vahdet-i şühûdu temsil eden önemli ifadelerden olan "*heme ez ost*"[1317] ifadesine farklı eserlerinde mükerreren yer vermektedir.[1318] Örneğin *Şerhu Esmâi'l-hüsnâ* adlı eserinde Allah'ın el-Bâtın ismini kendinde gerçekleştiren kimsenin, kainattaki bütün zerrelerin, O'nun varlığına delalet ettiğinin bilincine varacağını belirtir. Zira bütün mahlukatın varoluşu O'ndandır.[1319]

Dolayısıyla vahdet-i şühûdun sistematik bir tarzda ele alınışının İmam-ı Rabbânî'ye dayandırılmakla birlikte vahdet-i şuhudu ifade eden temel kavramların ondan çok daha önce kullanıldığı görülmektedir. Ubeydullah-ı Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in yanına geldiğinde Bahâeddin Ömer, şehirde ne olup bittiğini sormuş, o da iki türlü hayır olduğunu belirtmiştir. Ahrâr ona "*Zeynüddin-i Hâfî ve yakınları 'heme ez ost' derken, Seyyid Kasım ve bağlıları 'heme ost'*[1320] *demektedir. Siz ne dersiniz?*" Diye sorunca Bahâeddin Ömer, bir müddet başını eğdikten sonra Şeyh Zeynüddin'in doğru söylediğini ileri sürer. Ancak Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in Zeynüddin-i Hâfî'yi desteklemek amacıyla söylediği sözlerin, aslında Seyyid Kasım'ı doğrulayıcı nitelikte olduğunu fark edip bunu Bahâeddin Ömer'e aktarınca Bahâeddin Ömer yine deliller ileri sürer fakat yine öbür taraf haklı çıkarılmaktadır. Ahrâr buradan onun maksadının

---

1315 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 30.

1316 Konuyla ilgili karşılaştırmalar için bkz. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno: 30, 31, 113. bk. Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi,* Ankara 1960, s. 78. Şuhûdî tevhid ya da vahdet-i şuhûd, Arapça görmenin birliği anlamında olup kulun gönlünde masivanın fenâ bulması ile her yerde sadece Bir'i görmesidir.

1317 "*Her şey O'ndandır*" anlamında vahdet-i şühûdu tanımlayan bir ifadedir.

1318 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 39; *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 31; *Tefsir*, 17a-b.

1319 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 31.

1320 "*Her şey O'dur*" anlamında Farsça bir terkip olup vahdet-i vücûdu ifadede için kullanılmaktadır.

bâtınında Seyyid Kasım ve taraftarları gibi düşünüp zahirde Zeynüddin-i Hâfî gibi görünmek olduğu sonucunu çıkarır.[1321]

Çerhî'nin vahdet-i şühûda ağırlık vermesi, onun silsile, cezbe ve sülûk, sekr ve sahv düşüncelerinin de tabîî bir sonucudur. İmam-ı Rabbânî, tarikattaki Alevî ve Bekrî silsile arasındaki farkı izah ederken Hz. Ali'nin sülûkunun seyr-i âfâkî ile kat edildiğini, Hz. Ebû Bekr'in sülûkunun ise cezbe köşesinden bir yer açıp oradan maksûda vasıl olduğunu belirtir. Birinci sülûkta marifetin tahsili varken, ikincisinde muhabbet ağır basmaktadır. Bahâeddin Nakşbend'le birlikte âfâkî sülûk ve cezbe, yani marifet ve muhabbet birlikte kemal bulmuştur. Çerhî, Alevî silsileye, dolayısıyla âfâkî seyre daha çok önem vermiştir. Ubeydullah-ı Ahrâr'ın manevi eğitimi Çerhî'nin metodu üzere önce istihlâk ve fenâ iledir. Ahrâr sonrasında cezbe yerine dönmüş, bekâyı da aynı şekilde bulmuştur.[1322] Çerhî, bu sebeple Ahrâr'a icazet verirken; "*Müridleri cezbe yoluyla eğitmek isterseniz, o sizin tercihinizdir*"[1323] demiştir.

Pekî, cezbe yoluyla bekâya ermenin düşünce sistemine etkisi nedir? Bu noktada İmam-ı Rabbânî, konuya açıklık getirici mahiyette şu ifadelere yer verir: "*Bekâ cihetinden cezbe, sâliki sekr halinden çıkaramaz. Bu sebeple Ene (Ben) kelimesi, bekâ vücûdu ile bâkî olan sâlike dönemez. Zira cezbede muhabbetin ağır basması söz konusudur. Muhabbetin ağır basması sekri beraberinde getirmektedir. Bu durumdaki kişinin ilmi de sekr ile karışık olup bunun en önemli misali vahdet-i vücud*

1321 Safî, *Reşahât,* ss. 351-352. Vahdet-i şühûdun, İmam-ı Rabbânî tarafından sistematik bir tarzda ele alınmasıyla her iki düşüncenin yaratılış, varlık, âlem, vakt, kötülük vb. konulara yaklaşımındaki farklılıklar daha somut bir ekilde tespit edilebilmiştir. Konu bütünlüğü açısından vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasında yaratılış, kötülük ve vakt konuları dışında ayrıldıkları noktalara işaret etmenin faydalı olacağına inanıyoruz. 1. Vahdet-i vücûdda zât ve vücûd aynıdır, vahdet-i şühûdda ise ayrıdır. 2. Vahdet-i vücûda göre sıfatlar zâtın aynıdır, vahdet-i şühûdda ise sıfatlar zâttan ayrıdır ve zâtın gölgeleridir. 3. Vahdet-i vücûda göre âlem, sıfatların taayyününden ibarettir. Vahdet-i şühûdda ise ancak sıfatların gölgelerinin belirişinden ibarettir. 4. Vahdet-i vücûda göre âlem hayaldir, ancak Allah vardır. Vahdet-i şühûd ise bunu kabul etmez. Zira bu âlemin objektif realitesini, dolayısıyla da Allah'ın ibda' sıfatını inkâr etmek olur. 5. Vahdet-i vücûda göre âlem gölgedir. Vahdeti-şuhûda göre de âlem gölgedir ama bu gölge aslın kendisine bahşettiği vücûd ile dışta, kendi nefsinde mevcuttur. 6. Vahdet-i vücûda göre Allah bir bakımdan da âlemin ötesinde ve üstündedir. Bu itibarla hakikat, tenzîh ve teşbîh arasını birleştirmektir. Vahdet-i şuhûda göre Allah âlemlerden ganîdir. Bu itibarla onu her hal ve surette tenzîh etmek gerekir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 741-742.

1322 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno. 290; Haksever, "İmam-ı Rabbânî'nin Şathiye Anlayışı Örneği", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl 3, c. III, sayı 5, 2004/1, ss. 103-126.

1323 Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250, 251; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b; Safî, *Reşahât,* ss. 353-354; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

düşüncesidir. Zira onun binası sekr üzerinedir. O kadar ki, sevenin nazarında mahbubdan başkası kalmaz. Dolayısıyla O'nun gayrının nefyine hükmeder. Şayet sekrden çıkıp ayıklığa geçerse, mahbûbun şühûdu, mâsivâyı müşahedeye mânî olmaz. Vahdet-i vücûd hükmünü de vermez".[1324] İmam-ı Rabbânî'nin bu ifadeleri, Ahrâr'ın herhangi bir medrese tahsili görmediği halde aynı zamanda müderris olan Câmî'nin vahdet-i vücuda dair sorularını cevaplamasını da açıklamaktadır.[1325]

Çerhî, şuhûdî tevhidi şerh eder mahiyette, "*kişinin varlığının, azalarının, bütün eşya ve kendisinin O'ndan*[1326] *vücuda geldiğini*" belirtir. "*Kendisi*" ifadesinden kasıt, kişiye üfürülen ruh olsa gerektir. Müellifimizin burada yaptığı sıralama önemlidir. Potansiyel varlık, âzâlar, bütün kâinat ve nihayet ruh… Belli bir silsile içinde verilmesi, insanın Kur'an'ı–Kerim'deki yaratılış serüvenine de işaret etmektedir.[1327] Dolayısıyla panteist anlayışın[1328] ileri sürdüğü gibi kainattaki bütün her şeyin Tanrı'nın yekunu olduğu iddiası, Çerhî'de karşılık bulmaz.

Çerhî, Allah'ın el-Hakk isminin kuldaki tecellîsinin, O'ndan gayrisinin izzet ve bekâdan aciz olduğunun ve fenâya ereceğinin farkına varıp Allah'a yönelerek hakîkî îmana ermek olduğunu belirtir.[1329] Dolayısıyla varoluşun gayesi, "*Allah'ın âlemlerden ganî*"[1330] olduğunun farkına varıp O'nun sıfatlarını kulun kendinde gerçekleştirerek kemale ermesidir.

1324 İmam-ı Rabbânî, *age,* mno: 290.

1325 Bk. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 456.

1326 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 17a-b.

1327 el-Hicr,15/29, Sâd, 38/72. söz konusu âyetlerde insanın yartılışına ilişkin "*O'nu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın*" buyurulmaktadır. Buna göre insan önce ceset halinde biçimlendirilmiş, sonra ruh üfürülmüştür. Burada dikkat çekici bir diğer nokta, meleklere secde emrinin, insan ceset halindeyken değil, Allah'tan gelen ruhun üfürülmesinden sonra olmasıdır.

1328 Panteizm düşüncesinin önde gelen isimlerinden Spinoza, Tanrının var olduğunu ifade eden önermelerden hareketle işe başlar. Öyle ki Tanrı, onu düşünenin zihninde varlığı olan ruhsal bir ilke şeklinde değil, bir gerçeklik, mutlak biçimde varoluşumuzdan bağımsız kendi kendine var olan bir gerçeklik olarak vardır. Spinoza bunu "*töz*" kavramıyla açıklar. Spinoza'yı vahdet-i vücûddan ayıran nokta, onun, Tanrı'nın bireyle, bireyin de Tanrı ile canlı bir ilişki sayesinde kâim olduğunu iddia etmesidir. Buber, *Tanrı Tutulması*, ss. 28-29. Panteizm ve vahdet-i vucudun birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar için bk. Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd,* ss. 90-102.

1329 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 28.

1330 Âl-i İmran, 3/97; el-Ankebût, 29/6.

Netice itibariyle, Çerhî'ye göre yaratılışın sebebi "*Allah'ın bilinmeyi istemesi*"[1331] olmakla birlikte burada insana düşen sadece bilgi boyutu değildir. İbadet ve mânevî tekâmül, başka bir ifadeyle Allah'ın sıfatlarını kendinde gerçekleştirme de buna dahildir. Gerek şuhûdî tevhide ilişkin görüşleri, gerekse insana yaklaşımı itibariyle Çerhî'nin, İmam-ı Rabbânî'nin öncüsü olduğu ileri sürülebilir.[1332]

Çerhî'nin eserlerinde sık sık yer verdiği "*Her şeyin O'ndan olduğu*" ifadesi, daha da ötesi Ubeydullah-ı Ahrâr'ın Bahâeddin Ömer'le konuşurken vahdet-i vücûd ve şühûda işaret eden "*heme ost*" ve "*heme ez ost*" ifadelerini kullanışı, daha onbeşinci yüzyılda bile bu tür ifadelerin kullanıldığının göstergesidir. O dönemde şuhûdî tevhid, vahdet-i vücûdun karşısına sistemli bir düşünce tarzı olarak çıkmamakla birlikte, tasavvufî çevrelerde hangisinin üstün olduğu noktasında tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmalar içerisinde Çerhî'nin varoluşa ilişkin görüşlerinin, şuhudî tevhid ekseninde olduğu söylenebilir.

3. Hayat ve Ölüm

Hayatın öncelikli amacı yaşamaktır. Doğan her canlı, içgüdüsel olarak hayatını korumaya ve sürdürmeye çalışır. Ancak insan ilerleyen yıllarda bilinçli olarak hayata adımını attığı andan itibaren diğer canlılardan farklı olarak en büyük sorumluluğu üzerine alır. Hayatı bütün olumlu ve olumsuz yönleri ile birlikte yaşamak,[1333] Kur'an'ın tabiriyle "*sunulan emaneti*"[1334] üstlenmek, yaratılışın sebebidir. Bu noktada

---

1331 Çerhî'nin bu yaklaşımında İbn Arabi'nin düşüncesinin izleri görülmektedir. Ona göre yaratılıştan maksat, Allah'ın bilinmeyi istemesidir. "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bütün varlıkları yarattım*". Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, s. 132, hno: 2016; Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988, c. XII, s. 574; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 50.

Bu anlayış, İbn Arabi tarafından, argümanlarını desteklemede temel kriter olarak ele alınmıştır. Kendinin bilinme arzusu, O'nun mükemmelliğinin bilinmesidir. Mohammad Noor Nabi, "The Conception of God as Understood by The Early Muslim Mystics of India", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, October 1965, c. III, No. 4, s. 294.

1332 İmam-ı Rabbânî'nin,yaratılışın gayesine ilişkin düşünceleri ve İbn Arabî'nin görüşleriyle mukayesesi için bk. Sunar, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi,* ss. 19-78, 79; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî,* ss. 96-107.

1333 Hayat, anlam arayışında olan insan için varlığın her zerresinde bir mana taşır. Yaşadığı sürece insan, hayatını değerli kılacak özlere ulaşabilmek için mücadele etmek durumundadır. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 17, 31.

1334 Ahzâb 33/72'de geçen âyetin meali şöyledir. "*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçıdılar, ondan korktular. Onu insan yüklendi…"*

ölüm, verilen kısıtlı hayatın şuuruna varmada bir hatırlatıcıdır. Ancak tasavvufta ontolojik ölümün dışında bir ölüme daha işaret edilmektedir ki bu, nefsin hevasının giderilmesidir.[1335] Çerhî, söz konusu kavrama Hakk'ta fânî olmak anlamını verir. Zira Hakk'a vuslattan önce meydana gelen beden ölümü "*sıradan ölüm*"dür.[1336] Maksuda, "fenâ" anlamındaki ölümle ulaşıldığında kalp, kötü sıfatlardan temizlenir, övgüye değer sıfatlarla süslenir.[1337] Dolayısıyla kişi, ontolojik manada ölümü yaşamadan önce beşeriyete ait kötü sıfatlardan sıyrılmalı, "*Ölmeden önce ölünüz*"[1338] sırrına ermelidir.

Tasavvufta ilke edinilen "*ölmeden evvel ölün*" öğüdü, insanı arzuların tutsaklığından kurtulup manevî dünyada yeniden dirilmeye çağırmaktadır.[1339] Genelde tasavvufun, özelde ise Çerhî'nin bu yöndeki öğretileri günümüzün psikolojik problemlerine de ışık tutacak niteliktedir. Zira eksiklik ve sınırlılıklarla dolu dünya hayatı başlı başına bir amaç veya hedef olmaktan uzaktır. Dünyevî hedeflere ulaşmanın, insanı ölüme daha da yaklaştırdığının bilincine varan birey, kalıcı amaçlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı onu, dînî söylemle karşı karşıya getirmektedir. Din, insanın doyumsuzluğuna ebedî amaçlarla ve dünya ötesi kalıcı hedeflerle cevap verir. Böylece birey, dînî amaçlara bağlanmakla insanüstüye, sınırlılık ve kuşatılmışlığın ötesine ulaşma imkanı bulur.[1340]

Ancak dindar olmakla birlikte, içindeki boşluğu gideremeyenler de bulunmaktadır. İşte bu noktada tasavvuf devreye girmekte, mutasavvıfların hayata ve ölüme yaklaşımları bireye cevap olabilmektedir. Çerhî'ye göre insanların hür

---

1335 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 170.

1336 Çerhî, *Neynâme*, ss. 180-181. Tasavvufta sıradan ölüm olarak nitelendirilen bu durum, insanın hayattan beklendilerini, arzu ve isteklerini gerçekleştiremeden yokluğa mahkum olacağı edişesiyle korkuya sebep olmaktadır. Ölüme meydan okuyacak bir yapıya sahip olmak ise Tolstoy'un ifadesiyle diğergamlığın kazandıracağı bir ruh haliyle mümkündür. L. N. Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmed Midhat Rifatof, sad. Murat Çiftkaya-Selcan Selçuk, Furkan Yay., İstanbul 1994, s. 111-116; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 107.

1337 Çerhî, *age,* s. 165.

1338 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, s. 291, hno: 2669; Sultan Veled, *Maarif,* çev. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yay., Ankara 1966, s. 268; Konuk, *Fusûs Tercüme ve Şerhi*, c. I, 308; II, 35, 82. Söz konusu rivayetin tahriç ve değerlendirmesi için bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri,* ss. 263-264 Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 340.

1339 Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 13.

1340 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 99. Bu noktada, oluşa derin bir biçimde katılmayan insan günlük hayatın mucizesinin farkına varamayacaktır.

iradeleriyle takınacakları tavır, hayatın ve ölümün yaratılmasının hikmetidir. Allah ilm-i kadîm ile kimin cennete, kimin cehenneme gideceğini bilmektedir.[1341] "*Madem Allah kimin cennete, kimin cehenneme gideceğini biliyor; O halde neden yaratıldı*" şeklindeki kelâmî tartışmalara girmeyen Çerhî, insana düşen görevin bu sınırlı hayat süresince hayırlı amellerde bulunmak olduğunu belirtirken insandaki özgür yöne de işaret etmektedir.[1342] İnsan, kendi özgür iradesiyle gurur ve kibirden uzak durmalı, cehaletinin bilincine varmalı ve hesap gününü düşünmelidir.[1343] Ontolojik manadaki ölümün her zaman zihinde canlı tutulması[1344] sâlikin "*ölmeden evvel ölme*" sırrına ulaşmasında önemli bir motor görevi olacaktır.

Çerhî'nin bu düşüncesi, insan hayatının her anını kapsayıcı ve bireyi ulvî bir amaca sevk edici bir yaklaşım sergiler. İnsanın bu şekilde yönlendirilmesi, psikolojik bakımdan da önem arz etmektedir. Örneğin Jung, pek çok insanın ileri yaşlara doyurulmamış isteklerle uğraştığını, bu sebeple geriye bakmalarının tehlikeli olduğunu, geleceğe ilişkin bir amaç edinmeleri gerektiğini savunur. Ona göre bütün büyük dinlerin ölümden sonra da bir yaşam vaat etmeleri bu yüzdendir. Bu sebeple, ölümde bir amaç bulmak sağlıklıdır ve bundan kaçınmak, yaşamın ikinci yarısını amaçtan yoksun bırakacaktır.[1345] Jung'un ölüme kişinin yaşı bağlamında yaklaşımının, meseleye tek taraflı bakmak olduğu kanaatindeyiz. Zira ölüm duygusu, ölümden sonraki hayat anlayışı, Çerhî'nin işaret ettiği gibi sadece yetişkinliği değil, hayatın her anını kapsamaktadır. Kaldı ki insanın karakter inşası büyük ölçüde çocukluk ve gençlik dönemlerinde gerçekleşmektedir. Bu dönemlerde ölüme ve ahirete kayıtsızlık, insanın hür iradesinin, onu yaratılış gerçeğine aykırı davranışlara yönlendirebileceği de göz ardı edilmemelidir.[1346]

1341 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b.

1342 Kur'an-ı Kerim'deki; "*İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır"*(el-Kıyamet, 75/36) ve "*Bizim sizi boş yere, bir oyun ve eğlence olarak yarattığımızı ve huzurumuza getilmeyeceğinizi mi sandınız*" (el-Mu'minûn, 23/115) âyetleri de insanın bu tür sorularına cevap olacak mahiyettedir.

1343 Çerhî, *age,* vr. 8b.

1344 Aynı eser, vr. 48a.

1345 Onur, *Gelişim Psikolojisi,* s. 62.

1346 Bu noktada genelde dînin özelde ise tasavvufun önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Zira dinî amaçlar diğer bütün amaçlardan çok daha güçlü içeriklere ve yaptırım gücüne sahiptir. Dindar insan, ahiret inancından dolayı kendini her zaman kontrol altında bulundurur. Dînî

Rü'yetullah konusunu da hayat ve ölüm sırrı içerisinde değerlendiren Çerhî'ye göre aşık, her zaman için ölümü ister. Ontolojik manada ölüm gerçekleşmeden fenâ anlamındaki ölümde de farklı boyutta rü'yetullah söz konusu ise de sûfîler, ahiretteki rü'yeti daha çok arzularlar.[1347] Hallâc'ın; "*Ey dostlarım beni öldürün. Şüphesiz hayatım ölümümdedir. Ölümümde hayat, hayatımda ölüm vardır*" sözü bu noktada değerlendirilebilir. Çerhî, Hallâc'ın bu ifadesinin, Hz. Peygamber (s.)'in "*Allah'a ulaşmayı kim severse, Allah da onun Kendisi'ne ulaşmasını sever*"[1348] hadisinin açılımı olduğunu belirtir. Bedenin ölmesi, ruhun Hakk'a kavuşmasına vesiledir. Zira gerçek kavuşma, ölümden sonra gerçekleşecektir.[1349]

Netice itibariyle kişi, kötü sıfatlardan arınıp Hak'ta fânî olsa da bedende hapistir. İnsan ten kafesi içerisinde olduğu, yani hayatiyeti devam ettiği sürece bilgi ve eylem bütünlüğü içinde olmalıdır. Kişi, bu bütünlük içerisinde yaratılış gayesine uygun davranıp ölmeden evvel ölüm sırrına ermek durumundadır. Bu ise kalp dünyasında Allah'tan başkasına yer vermemek, dünyalığa bağlanmamak şeklindedir. Hayat ve ölüm gerçeğinin sırrı buradadır. Bu gerçekleşmediği takdirde insanın ölümü "*sıradan bir ölüm*" olup, Mevlânâ'nın ifadesiyle "*şeb-i arûs*" niteliği taşımaz. Hallâc'ın ontolojik manadaki ölümü istemesindeki sebep de budur. Ontolojik mânâdaki ölüm, hem kişideki kötü sıfatların giderilmesiyle hem de ruhu beden kafesinden kurtarıp sevgiliye ulaştırmasıyla hayata anlam katmaktadır.[1350]

---

amaçlardan ödün verse bile günahkarlık duygusu ile hatasını kısa zamanda telafiye yönelir. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 98. Tasavvufu dinde derinleşmek olarak tanımlayan Çerhî, seyr ü sülûkun insandaki bu bilinci derinleştirmede önemli bir fonksiyona sahip olduğunu düşünür.

1347 Çerhî, *Neynâme*, ss. 180-181. Ehl-i sünnete göre ahrette rü'yetullah herhangi bir keyfiyet, cihet ve sınırlama olmaksızın gerçekleşecektir.O'nun görülmesi, bilinmesi gibidir. Zira görme, bilmenin bir türüdür. Allah'ın dünyada görülmesi hususunda ise farklı görüşler vardır. İbn Abbas (r.a.), Allah'ın dünyada görüleceğini belirtir. Ama bu kerem ve lütuf olarak değil korkutma ve zorlama şeklindedir. Hz. Peygamber (s.)'in Allah (c.)'ı görmesiyle ilgili olarak Hz. Aişe (r.anha), Hz. Peygamber'in mirac gecesi Allah'ı görmediğini belirtir. İslam düşüncesinde Mutezile ile birlikte Allah'ın görülmeyeceği düşüncesine sahip olanlar Rafızîler, Zeydiyye, Cehmiyye ve Mürcie'nin çoğunluğudur. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İmam Ebû Yûsuf Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, ss. 110-124.

1348 Dârimî, Rikak, 43, hno: 2759

1349 Çerhî, *age*, ss. 180-181.

1350 Mevlânâ'nın konuya dair beyitleri için bk. *Mesnevî,* c. I, bno: 288-289, 1447, 1540, 1849; c. III, bno: 2255, 3951, 3972-3, 3984; c. V, bno: 3821

Çerhî'ye göre hürriyet, daha doğrusu insanların hür iradeleriyle takınacakları tavırlar, hayatın ve ölümün yaratılmasının hikmetini oluşturmaktadır.[1351] Seyr ü sülûkun neticesinde kişi, doğumun ve ölümün sonsuz zincirlerinden kurtularak nihâî özgürlüğe kavuşmaktadır.[1352]

Yakub-ı Çerhî'nin pederinden naklettiği şu mısralar, özgürlük konusundaki düşüncelerine de ışık tutmaktadır.

Lüfundur bize yolumuzu gösteren

Hürriyetindir bize kulluğumuzu gösteren[1353]

Çerhî'nin hürriyet anlayışı, bir şey yapma anlamındaki olumlu özgürlük yanında fiillerin, nefsin isteklerine karşı koyabilme anlamında bir özgürlüğe de işaret etmektedir.[1354] Bu tarz bir hürriyet düşüncesi günümüzde öne sürülen ve insana mutsuzluk getiren özgürlük anlayışına alternatif olabilir.[1355]

4. Vakt

Zaman, bir iş veya oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre demektir.[1356] Zaman ölçüsü olan saat, doğrusallık ve ardısallığın timsalidir. Zamana bağlı yaşantının bu biçimi, şahsî ve kültürel hayatımızın temelini oluştururken, geleceğe yönelik plan yapmamızı, etkinlikleri önceden ayarlamamızı mümkün

---

1351 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b.

1352 Yoga'nın hedeflerinden olan özgürlük, tasavvufî anlamdaki hürriyete referans olabilmekle birlikte bünyesinde panteist etkiyi de hissettirmektedir. Zira böylesi bir özgürlük, insanın Brahman ile birleşerek O olmasıyla mümkündür. Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 115.

1353 Çerhî, *Neynâme,* s. 193.

1354 Erich Fromm özgürlüğü, "*bir şey yapma*" şeklindeki olumlu anlamında değil, "*bir şeyi yapmama*", içgüdüsel düşkünlükler doğrultusunda hareket etmeme tarzında değerlendirmektedir. Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1996, s. 41. Halbuki içgüdüsel düşkünlüklere kapılmamanın yanında özgür iradesiyle kişinin Allah'a kulluğu, "*İnsanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"(ez-Zâriyât, 51/56) âyetinde de belirtildiği üzere insanın yaratılış sebebidir.

1355 Gerek Nurettin Topçu'nun isyan ahlâkı, gerekse Frankl'ın yaklaşımı benzer anlamda değerlendirilebilir. İnsanın onuruna yaraşır anlamda özgürlük, kişisel, çevresel ya da kültürel sınırları hiçe sayarak değil olumlu bir yaklaşımla imkanlar ölçüsünde davranış alanını genişletmeyi ifade eder. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Edesos Yayınevi, Ankara 1991, s. 123; Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı,* Dergâh Yay., İstanbul 1995, ss. 25-204; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 55.

1356 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* TDK Yay., Ankara 1988, c. II, s. 1662. Asr, dehr anlamında da kullanılmakta olup, vaktin az veya çokluğuna atfedilir. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 644.

kılmaktadır.[1357] Ancak tasavvufta kullanılan *vakt* kavramı kelime olarak *zaman* kelimesiyle benzerlik arz etmekle birlikte mahiyeti itibariyle farklıdır.

Vakt, zamandan bir miktar,[1358] geçmiş ile gelecek arasındaki zaman dilimidir. Buradan hareketle tasavvufta; "*Senin vaktin, geçmişte aldığın ve gelecekte alacağın nefes arasıdır. Şayet Allah'tan gafil bir halde geçirirsen, ebediyen o anı kaybeder, geri dönemezsin*"[1359] ifadelerine yer verilir. Istılahta recanın safâsıyla cezbeye gelmek, salikin temkin ve telvin arasında olması, Hakk'ın varlığında kaybolmak gibi anlamlar da verilmiştir.[1360]

Çerhî'nin *Kelimât-ı Kudsiyye* içinde özellikle önem atfettiği bir diğer prensip *vukûf-ı zamânî*dir. Istılahta vukûf-ı zamanî, kişinin yaptığı işlerden dolayı nefsini hesaba çekmesi demek olup,[1361] bu prensibe Çerhî, Celâl'in kabzında da, Cemâl'in bastında da müşahededen uzak durmamak anlamını verir. Bu sebeple kabz halinde istiğfara, bast halinde ise şükre yönelinmelidir.[1362] Bu iki hale riayet etmek vukûf-ı zamanîdir.[1363]

Çerhî'nin vukûf-ı zamanî kavramından kastettiği şeyi Ebû Süleyman Dârânî'den[1364] hareketle çözümleyebiliriz. Havf ve recâ[1365] kavramları çerçevesinde

---

1357 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 82.

1358 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. I, ss. 332.

1359 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 187. Zamanın bu özelliği sebebiyle Kant, zamanın gerçekte varolmadığını, sadece insan bilincinin bir tasarımı olduğunu söylerken, Heidegger, varoluşu, zamanan somutlaşması olarak nitelendirir. Korkut Yaltkaya, *Beyin ve Zaman,* Palme Yay., Ankara 1997, ss. 130-131.

1360 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* ss. 456-459.

1361 Ali Behçet Efendi, *Risale-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, ss. 13-14; Hânî *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 112.

1362 Çerhî'nin kabz ve bast konusundaki görüşleri için bk. İkinci Bölüm, Kabz ve Bast.

1363 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22; Safî, *Reşahât,* s. 41.

1364 Bahâeddin Nakşbend tarafından *Kelimât-ı Kudsiyye*'ye dahil edildiği söylenen "*vukûf-ı zamânî*" ifadesi, değişik biçimlerde daha önceki sûfîlerce de kullanılmıştır. Örneğin Sühreverdî (öl. 632/1234) zaman konusuna, sâlikin manen vaktin hukukuna riayete devam etmesi ve daimi muhasebe duygusu şeklinde yaklaşırken, Amr b. Osman el-Mekkî tasavvufu tanımlamada "*her zaman o vakitte yapılması en iyi olan şeyle meşgul olmaktır*" der. (bk. Sühreverdî, *'Avârif*, ss. 69, 148, 154.) Mutasavvıfların vaktin muhafazası konusundaki yaklaşımlarıyla ilgili olarak bk. Osman Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* yıl 3, sayı 9, 2002, ss. 234-235.

1365 Tasavvuf literatüründe havf ve recâ avama mahsusken, kabz ve bast daha ziyade havasda zuhur eder. Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 196; Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 127.

konuya yaklaşan Dârânî vakti, hale riayet etme şeklinde tanımlar. Dârânî'ye göre recâ hali galip geldiğinde sâlik vakte riayet etmemektedir. Havf galip geldiğinde de sâlikin tevhidi bâtıl olmaktadır. Zira havfın galebe çalması ye's ve ümitsizliktendir. Hakk'tan ümit kesmek ise şirktir. Buna göre havf ve recâ eşit olunca tevhid de vakt de muhafaza edilmiş olacaktır.[1366] Dolayısıyla vukûf-ı zamanî, kişinin içinde bulunduğu ana farkındalık ile oluşa katılmaktır. Çerhî'nin bu yaklaşımı, kişide ağırlık kazanması muhtemel kabz veya bast halini dengelemede de ona yol göstermektedir.[1367] Kabz halinde istiğfara yönelmek, duyguların kabulü anlamına gelmektedir. Böylesi bir kabulleniş ise kişinin kendisine daha geniş bir hareket alanı açmasını sağlayacaktır.[1368]

Kabz ve bast hallerinde ân'a riayet de denilebilen böylesi bir farkındalığın, kişinin kendisi ve toplumla ilişkilerindeki önemine günümüz psikolojisinden de örnekler sunulabilir. Bireyin, ânda yaşamak suretiyle ilk aşamada kendine güvenini kazanıp duygularına dikkat etmeyi öğrenerek stresin üstesinden gelmesi öngörülmektedir. Günlük hayallere dalmanın ya da gelecekten endişe duymanın tersine, ân'da bulunmayı deneyimlemekte, yaşama doğrudan katılmaktadır. Birey, kendisiyle ve toplumla ilişkilerinde içe bakış suretiyle kendine koyduğu sınırlandırmaların, hoşnutsuzluğunun kökeninin farkına varmaktadır. Böylece duygusal bir varoluş yaşamakta, başka bir ifadeyle duygularıyla birlikte ânda varolmayı öğrenmektedir.[1369]

Vakte riayet, irşada ehliyette önemli bir husus olan temkin halini de beraberinde getirmektedir. Bu konuda tasavvuf ıstılahında *ebu'l-vakt* ve *ibnü'l-vakt* tabirleri kullanılmış olup Mevlânâ "*ibnü'l-vakt*" kavramını açıklar mahiyette;

Ey yoldaş, ey arkadaş! Sufi ibnü'l-vakttir.

Yarın demek yol şartlarından değildir[1370]

1366 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi),* s. 211.

1367 Zamana vukûfiyet, seyr ü sülûkun hedeflediği bir husustur. Benzer duruma yogiler tarafından da dikkat çekilmiştir. Kişinin nefes farkındalığı sayesinde zihin, şimdinin bilincine varırken, geçirilen zamanın da muhasebesini yapmaktadır. Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 103, 110.

1368 Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* s. 66.

1369 Kişinin içinde bulunduğu ânı değerlendirmesinin, gündelik hayata etkileri konusunda bk. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 82; Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* ss. 11-13, 24, 42-43.

1370 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 133.

ifadelerine yer vermektedir.

Vakt, günümüz psikolojisi kadar varoluşçularının da üzerinde durduğunu konulardan biridir. Buna göre insan ekzistansı bir oluş içerisindedir. Fakat bize sadece şimdiki zaman verilmiştir. Sadece o vardır. Hayatımızın temsil edildiği, hürriyetimizi gösterebildiğimiz yer orasıdır.[1371] Maslow bunu, "*kişinin ân'da varolması*" şeklinde nitelendirir ki, böylesi bir yaklaşım gelecek için hazırlık içermez.[1372]

Çerhî vaktle ilgili olarak, *vukûf-ı kalbî* prensibine de atıfta bulunur. Allah'tan gafil halde bir an bile geçiren kişinin, o âna ömrü boyunca ulaşamayacağını, bâtını uyanık tutmanın zor bir iş olduğunu belirtir. Ona göre vukûf-ı kalbî'yi gerçekleştiren kimse her anında Allah'ı zikreder hale gelir.[1373] *Vukûf-ı kalbî*ye müdavemet cezbeyi, cezbe ise vusûlü beraberinde getirirken,[1374] ânı yaşayıp en iyi şekilde değerlendirmenin bir varoluş problemi haline geldiği görülmektedir. Ân'a riayetin getirileri arasında, geçmiş ve gelecek kaygısından sıyrılmanın yanında, vakte sahip olmak da vardır.[1375]

Çerhî bu konuda, "*onların reddi red, kabulleri kabul olunur. İrade okları hedefe isabet eder" derken Mevlânâ; "Evliyanın Allah'tan dolayı kuvveti vardır.....*" mısralarına yer verir. Ancak söz konusu keyfiyet havassa mahsus olup bu sırra mazhar olanlar da her zaman söz sahibi değildir.[1376] Zira bu konumdayken iradede bulunan kendileri değildir. Bunlar iç âlem ve melekût dünyasının intizamına memurdurlar.[1377]

1371 Verneaux, *Egzistans Üzerine,* s. 16.

1372 Maslow, *Doruk Deneyimler*, s. 115.

1373 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26.

1374 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 31.

1375 Her ânında bâtınını uyanık tutmaya yönelen kişi, geçmiş ve geleceğin tamamen subjektif bir süreç olduğunu, gerçekte objektif bir varoluşunun bulunmadığını fark edecektir. Herhangi bir şeyin objektif olarak gerçekte varolup olmadığı sorusu, zihindeki konumunu devam ettirmekle birlikte gerçek, yegâne referans olarak sadece varoluş ânımızı tanımaktadır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* ss. 97-98; Michael Talbot, *Mistik Düşünce ve yeni Fizik,* çev. Sebahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 97.

1376 Sâfî, *Reşahât*, s. 99.

1377 Aynı eser.

5. İnsan

İnsanın neliği, kimliği yüzyıllardır sorgulanan bir husustur. Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, isteyen, özgür ve tarihsel olan, ideleştiren, çalışan, eğiten, inanan bir varlık olarak insan, hemen her toplumda farklı bağlamlarda inceleme konusu olmuştur.[1378]

Vücudun özelliği tek başına varolamamaktır. İnsanın kadavrası yani ölü haldeki cesedi, ondan farklı bir şeydir. Vücuduyla ne özdeşleşebilmekte, ne de ondan ayrılabilmektedir. Burada, objektif bir ilişkiden farklı tarzda hazır oluş ya da katılış sırrı bulunmaktadır.[1379]

Çerhî bu duruma şöyle açıklık getirir; "*Biliniz ki insanın bir zahirî, bir de bâtinî yönü vardır. Bâtinî yönü ruh olup buna "cân" da denilmektedir. Beden kişinin ruhunun bir tezahürü olmakla birlikte ruhu görmek mümkün değildir*".[1380]

İnsanın ne olduğu sorusuna cevap arayan Çerhî, evvelinin su, sonunun toprak olduğunu belirterek hakikî varlığa nispetle hiçliğini özellikle vurgulamaktadır. Ancak insanoğlu, hayatiyetini devam ettirdiği müddetçe de diri olmalıdır.[1381] Burada diri olmaktan kasıt, maddî anlamda vücudun faaliyetlerini yerine getirmekten çok, manevî anlamda dirilik, yani kalpte Allah şuuruna yer vermektir.

Bir sudan meydana gelen insana halîfelik vasfını kazandıran yöne; *Ona ruhumdan üfledim*[1382] âyetinde işaret edilmektedir. Dolayısıyla insanda İlâhî bir yön bulunmaktadır. İnsan, bu bedene hapsolmuştur ve geldiği yerin özlemini duymaktadır. "*Sabah akşam Rablerine, sırf O'nun rızasını dileyerek dua edenler*",[1383] "*ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı ananlar*",[1384] "*onların, yanları*

1378 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, ss. 61-211; Güvenç, *İnsan ve Kültür,* s. 316.

1379 Verneaux, *Egzistans Üzerine,* s. 87.

1380 Çerhî, *Neynâme,* s. 150.

1381 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 141a.

1382 el-Hicr, 15/29, Sâd, 38/72.

1383 el-En'am, 6/52; el-Kehf, 18/28.

1384 Âl-i İmran, 3/191.

yataklarından kalkarak korkuyla, umutla Rablerine yalvarırlar"[1385] âyetleri, kişinin bu iştiyakını giderme yolunda hareket etmesinin neticesidir. Bu durum *Mesnevî*'de; "

Dinle neyden; O, her an anlatmada,

Ayrılıklardan şikayette bulunmakta[1386]

mısralarıyla dile getirilir.

Buna göre insan en güzel biçimde yaratılmış ancak daha sonra ilâhî prototipten uzaklaşarak aşağıların aşağısı, esfel-i sâfilîn haline gelmiştir. Bu bakımdan insan, hem kemâlle hem de kopuşla birlikte başlayabilecek bir bozulma kapasitesini içinde barındırmaktadır. İnsan, ebedi olanı arayıp, kendisini aşmak ister. Bu dünyada yaşamasına rağmen yine de onu aşmak istediği için arayışa koyulur. Bu konumuyla âlem-i sagîrdir, mikrokozmozdur, zübde-i âlemdir.[1387]

İnsandan başka hiçbir varlık "O*na ruhumdan üfürdüm"*[1388] iltifatına mazhar olmamıştır. Bu, beraberinde sorumluluğu da getirmektedir. Çerhî, "*Melik'in atâsına, O'nun yardımı olmadan tahammül mümkün değildir*"[1389] diyerek, insanın bu ağır sorumluluk altında da esas yardımcısının Allah olduğunu belirtir.

Çerhî'nin, insan için kullandığı bir diğer sembol aynadır.[1390] Zira insan Allah'ın sıfatlarının mazharıdır. Ancak ayna olabilmek yani Allah'ın sıfatlarını kendinde yansıtabilmek, gerçek manada kullukla, O'nu tanımakla mümkündür.[1391]

1385 es-Secde, 32/16.

1386 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 1; Çerhî, *Neynâme,* s. 145. İnsanın mahiyetine dair benzer yaklaşımlara, panteist düşüncede de rastlanmaktadır. Buna göre varlığın özünün, fiziksel ve zihinsel varoluştan daha önemli olduğu ileri sürülmektedir. İnsan, varlığının en geniş boyutlarının ötesinde yatan bilinç yaratıları ya da tezahürüdür. Herkes bilinçten gelmiş ve bilince dönecektir. Tekâmül sürecinin sonunda fiziksel şekiller, hatta varlık bırakılacak, saf bilinç seviyesine geri dönülecektir. Komisyon, "Neden Nefes", *Nefes,* s. 20.

1387 Sayar, "Geçmişin Bilgeliği", *Sufî Psikolojisi,* ss. 13-14.

1388 el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

1389 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 36.

1390 Çerhî, *Neynâme*, s. 164.

1391 İnsanın ayna sembolize edilmesi, sadece tasavvufda değil, çeşitli dinlerin mistisizminde de kullanılmıştır. Bunda aynanın, mistisizmin özünü ifade etmeye en uygun ve irfânî özelliğe sahip olması önemli etkendir. Ayna, manevî teşekkülü en dolaysız şekilde simgelemenin yanında, özne ile nesnenin birliğini ve ayrılığını temsil etmektedir. Bk. Titus Burckhard, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve kutsal Üzerine Denemeler,* İnsan Yay., İstanbul 1987, s. 127; Kılıç, *İbn Arabî'de Varlık ve Mertebeleri,* ss. 217-220.

İnsan Allah'ın sıfatlarından hangilerini ne ölçüde yansıtıyorsa, kemalatta da o nispette ilerlemiş demektir.[1392] "*İnsanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"[1393] âyeti de bu duruma işaret etmektedir.[1394]

Tanımanın en yüksek mertebesi şuhûd olup şühûdun tecellîsi de kalbi saf ve selim olanadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*O gün ki, ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalp getiren (fayda görür)*"[1395] buyrulmaktadır. Hasta kalp ise ilâhî marifetten hissedar olmaya layık değildir. "*Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır*"[1396] âyetinde de belirtildiği üzere kişi, kalbini temizlemedikçe Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir ayna olamaz. Kalpten temizlenmesi gereken şeyleri, "*Beşeriyete ait paslar*" olarak nitelendiren Çerhî bu kapsam içerisine insanlara ait kederleri, geçici meşguliyetleri ve bedene ait engelleri dahil eder.[1397]

İnsanların Allah'ın her isminden nasibi vardır. Başka bir ifadeyle insan-ı kâmil[1398] olabilme imkanı her birey için geçerlidir. Kişi, o isim gereğince hareket edip gayret gösterirse, o ismin mazharı olur. Hz. Peygamber'in; "*Kişi bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediklerini öğretir*"[1399] hadisi de bu meyanda değerlendirilebilir.[1400]

Çerhî bu çerçevede Hz. Peygamber'in "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Bunları hıfzeden cennete girer*"[1401] hadisini ele alır. Burada geçen "*hıfz*"dan kastedileni, Cüneyd-i Bağdâdî'nin; "*Okuyucular yolda kaldı, sûfîler vasıl oldu*" sözüyle açıklar. Buna göre *okuyucular* isimle, sûfîler ise müsemmâ ile meşgul

---

1392 Çerhî, *age*, ss. 157, 165.

1393 ez-Zâriyât, 51/56.

1394 Çerhî, *age*, s. 164.

1395 eş-Şu'arâ, 26/88-89.

1396 el-Bakara, 2/10.

1397 Çerhî, *Neynâme*, s. 164.

1398 Tasavvuf ıstılahında insan-ı kâmil, bedeni kendisine emanet edilmiş ve halifelik sıfatına haiz kimsedir. Bu kelime, farklı eserlerde kelime olarak geçmekle birlikte, Suade Hakim'e göre bir sistem halinde tasavvuf felsefesi bağlamında değerlendiren ilk kişi İbn Arabî'dir. Hakim, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 158-168.

1399 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, 265, hno: 2542.

1400 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 16.

1401 Buharî, Da'avât 68; Müslim, Zikr, 5, 6, hno: 2677; İbn Mâce, Dua, 10, hno: 3860-61.

olanlardır. Başka bir ifadeyle, bilgi boyutuyla sınırlı kalmayıp bilgiyi yaşantılarına aksettirenlerdir.[1402] İnsan gücü nispetinde Hakk'ın isimlerini kendinde gerçekleştirmelidir. Zira her mânâ hakikate, her hakikat de Hakk'a götürür.[1403]

Allah'ın isim ve sıfatlarına dair risale kaleme alan Çerhî, Allah'ın isimlerini saydıktan sonra bunların kuldaki tezahürlerine de değinir. İnsanın, Allah'ın sıfatlarını yansıtmasıyla, kemâlât yolunda ilerlemesi birbirine bağlıdır. Kişi Hakk'ın sıfatlarını yansıttıkça kemâlâtı artacak, kemâlât yolunda ilerledikçe de Allah'ın o vasfını daha iyi yansıtan bir ayna haline gelecektir.

Çerhî, Allah'ın Rahman ve Rahîm isimlerinin kalp ve bedene işaret ettiğini belirttikten sonra kalp zikirle, beden de ibadetle meşgul olursa kişiye merhamet edileceğini belirtir.[1404] Buna göre Allah'ın isimlerini gerçekleştirmenin şartları ve kişideki tezahürleri şöyledir:

el-Melîk isminin arifteki tezahürü, zahiri hükümdarları aciz bilip onlara iltifat göstermemek ve ibadetini yalnız Hakk'a yöneltmektir.

el-Kuddûs; Kişi kalbini beşerî bağlardan temizlemeli, nefsin hevâ ve hevesinden, şeytanın vesvesesinden uzak durmalıdır. Bunun temel şartı, her hâl ü kârda dinin emirlerine uymaktır. Böylece kul, Kuddûs ismini kendinde gerçekleştirecektir.

el-Mu'min vasfını kendinde gerçekleştireni imanın, kendisin inkardan, halkın itiraz ve özründen korur.[1405]

el-Mütekebbir; Kişi kendini hakir görmeli, dünya ve ahiretin nimetlerine aldanmamalı, Hakk'a yönelmelidir.

el-Hâlık, el-Bârî ve el-Musavvir isimlerini kendinde gerçekleştiren kişi, yaratılmıştan yaratılana intikal edecektir. Böylece zihnini mahlukla meşguliyetten kurtaracaktır.

1402 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 17.

1403 Çerhî sâlikin, Allah'ın sıfatlarını kendinde gerçekleştirmesinde amele vurgu yapaken (Çerhî, *age,* s. 16), bunun benzeri meditasyonda *Mantra* uygulamasıdır. *Mantra*lar, çoğunlukla Tanrı isimleri gibi çok önemli kelimelerdir. *Mantra*nın sesli ya da sessiz olarak defalarca tekrarlanmasıyla kişinin vasfı haline gelmesi amaçlanır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 117.

1404 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,*, s. 18.

1405 Aynı eser, s. 19.

el-Gaffâr; İnsanların ayıplarını örtmek ve onlara nasihatte bulunmaktır.

el-Kahhâr; Nefs-i emâreye karşı koymaktır.[1406]

er-Rezzâk isminin tezahürü, günde belli sayıda vird yanında, kişinin ihtiyacını Hakk'dan başkasına açmaması, gündelik üzüntülere kendini kaptırmaması şeklindedir.

el-Fettâh, zalimlerin zulmünü defedip ve mazlumlara yardım etmektir.

el-Alîm, insanın, zâhir ve bâtın ilimleri tahsil etmesidir. İlim sayesinde kişi, O'na isyan etmekten sakınacaktır.[1407]

el-Bâsıt isminin insandaki tezahürü darlıkta sabır, ferahlıkta şükürdür. Çerhî'nin burada darlık ve ferahlık olarak nitelediği husus, tasavvuftaki kabz ve bast kavramlarıdır.[1408]

er-Rafî'; Hakk dostlarına saygılı olmaktır ki bu, düşmanlara galebeyi de beraberinde getirir.

el-Basîr, kulun kendi ahvâlini, söz ve davranışlarını sürekli murakabe etmesidir.[1409]

el-Hukm isminin tezahürü, Hakk'ın hükmünü bütün benliğiyle kabul edip, ehl-i bâtıldan uzak durmaktır.[1410]

el-Hafîz, kişinin nefsin hevasından, şehvetten, öfkeden kendini uzak tutmasıdır.[1411]

el-Celîl, kişinin cemâl ve celâl sıfatlarını kendinde gerçekleştirmeye gayret etmesidir.[1412]

el-Hakîm, mahlukatın yaratılış gayesini görmek ve buna gereği gibi hükmetmektir. Buradaki hükmetme ibaresinden kasıt "*Rabbimiz Bunu boş yere yaratmadın*[1413] halinin kişide oluşmasıdır. Aksi takdirde eşyanın hikmeti kavranamaz.

1406 Aynı eser, s. 20.

1407 Aynı eser, s. 21.

1408 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,*, s. 22.

1409 Aynı eser, s. 23.

1410 Aynı eser, s. 24.

1411 Aynı eser, s. 25.

1412 Aynı eser, s. 26.

el-Vedûd isminin sâlikteki tezahürü, Allah'ı ve dostlarını dost edinmektir.[1414]

el-Bâ'is, kul ahirete hazırlanmalı, ölü kalpleri de irşadla diriltmeye gayret etmelidir.[1415] Burada kastedilen, ontolojik manadaki ölüm değildir. Allah'tan gafil her kalp, her ne kadar zahirde yaşıyorsa da bu noksanlığı sebebiyle ölüdür. Kalpleri diriltmek de Hakk'ı tebliğ ile mümkündür.

el-Hakk; O'ndan gayrisinin izzet ve bekâdan aciz olduğunun ve fenâya ereceğinin farkına varıp Allah'a yönelmek ve hakîkî îmana ermekle bu isim kişide tecellî eder.[1416]

el-Mumît, istikamet üzere olup fuyûzât-ı ilâhînin kişinin kalbine akmasıdır.

el-Hayy, fuyûzât-ı ilâhîyi bu ismin tecellisiyle birlikte ele alan Çerhî, bundan kastın iman-ı hakîkî ve ilm-i ledün olduğunu belirtir.[1417]

el-Vâcid, el-Mâcid, es-Samed, el-Muahhir isimlerinin tezahürü, kişinin kendisini muhtaç, makhûr ve zelîl bilmesidir. İzzet ve ikram O'ndan, taat, boyun eğme ve isteme O'nadır.

el-Ehad; Derecelerine göre tevhid üçe ayrılır: Taklîdî, burhânî, şuhûdî…[1418] Bu derecelendirme içerisinde taklîdî tevhid en alt basamaktadır. Şuhûdî tevhid ise vecde gelen sâlikin, Hakk'ın dışında bir şeyi görmemesidir.

el-Bâtın; Bütün mahlukatın varoluşunun Hakk'dan olduğunun şuuruna ermektir.

el-Muntakim isminin tecellisi, büyük ve küçük cihada devamdır.[1419]

el-Bedî', Güzellik ve cemali O'ndan bilmek, zahirde halka, bâtında Hâlık'a müteveccih olmaktır.

1413 Âl-i İmran, 3/191.

1414 Aynı eser, s. 27.

1415 Aynı eser, s. 28.

1416 Aynı yer.

1417 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 29.

1418 Aynı eser, s. 30.

1419 Aynı eser, s. 31.

el-Vâris; hiçbir şeyi yöneticiden, hükümdardan bilmemek, her şeyin Allah'ın kudretinde oluşunun farkına varmaktır. [1420]

es-Sabûr isminin kuldaki tecellîsi, kişinin işlerinde sabır üzere olması, günahkarı cezalandırmada aceleci davranmamasıdır. Zira hiçbir şey O'ndan gizli değildir. [1421]

Sonuç olarak insan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Beden açısından bakıldığında insan, su ve topraktan başka bir şey değildir. İnsanın halîfelik vasfını kazanması ise kendisine ruhun üfürülüşüyledir. İnsan bu beden kafesindeyken özünden ayrı olup aslî vatanının özlemi içerisindedir. Bireyin asıl vatanına kavuşma yolundaki gayreti, kendisinde kemâlât şeklinde zuhur edecektir.

Çerhî'ye göre Allah'ın sıfatlarını yansıtması dolayısıyla insan ayna gibidir. Kendinde Allah'ın sıfatlarını gerçekleştirdiği ölçüde kemâlâtta ilerleyecektir. Potansiyel olarak insan-ı kâmil olma özelliği herkeste bulunmakla birlikte, bunun kuvveden fiile çıkarılması amel iledir. Kemâlât ameli, amel ise kemâlâtı beraberinde getirmektedir. Ancak kimileri kendisindeki ilâhî yönün farkında bile değildir. Böylesi bir yaşamın sonunda vukû bulacak ölüm ise sıradan bir ölümdür.

G. VELÎ VE VELÂYET

Velî, Arapça düşmanın zıddı, dost, yar, arkadaş,[1422] Hakk'ı müşahede ile O'nda fânî olmak anlamında olup[1423] bu kelime ve türevlerinin Kur'an-ı Kerim'de dost,[1424] yardımcı,[1425] yakın, vâris,[1426] mâlik, efendi[1427] gibi kullanımları vardır.[1428]

1420 Aynı eser, s. 33.

1421 Aynı yer.

1422 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 951.

1423 Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, s. 1028.

1424 el-Mâide, 5/51,57; Muhammed, 47/11.

1425 el-Bakara, 2/257; Âl-i İmran, 3/150.

1426 en-Nisâ, 4/33; Meryem, 19/5.

1427 en-Nahl, 16/76.

1428 Velî kelimesi ve türevlerinin kullanımıyla ilgili olarak bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 764-676. Kur'an-ı Kerim'de velâyet kavramıyla ilgili olarak bk. Mehmet Sürmeli, "Kur'an-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf,* Temmuz-Aralık 2002, sayı 9, ss. 305-306.

"*Velâ*" fiilinin masdarı olan velâyet ise yakınlık, yardımcı, dost olma, akrabalık,[1429] emirlik, sultanlık, valilik vb. anlamları ihtiva eden bir kelimedir.[1430] Tasavvuf ıstılahında Allah'ın kulunu, kulun da Mevlâsını dost edinmesi, Allah'ın, onun üzerinde isimleriyle tecellisi, Hakk ile halkta tasarruf etmesi anlamındadır.[1431]

Velî kelimesinin gramer yapısına da değinen Çerhî, bunu mef'ul manasıyla fe'îl kalıbında bir kelime olup "*Allah'ın işini üzerine aldığı kişi*" olarak tanımlar. Konuyla ilgili "*Ve huve yetevelle's-sâlihîn"*[1432] âyetini verir ve burada geçen "*yetevellâ*" kelimesinin mübalağa bildirdiğini, failinin O (Allah) olduğunu belirtir. Dolayısıyla âyette "*O, kullarının ve hiçbir zaman isyana düşmeyip taat üzere olanların mütevellisidir*"[1433] anlamına işaret edilmektedir.[1434] Buradan hareketle saadetin en güzeli Allah Teâlâ'nın dostluğunu kazanmaktır.[1435] Allah-insan ilişkisinde mü'minlerin, Allah'ın dostu olduğunu belirterek sevgiye dayalı bir Tanrı anlayışı ortaya koyan Çerhî, kullar arasında *dostân-ı hâs* denilen bir gruptan bahseder ki bunlar, evliyâullahtır.[1436]

Velâyet, velâyet-i âmme[1437] ve velâyet-i hâssa şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Velâyet-i hâssa mertebesine ulaşmak için zahirî ve bâtinî anlamda Hz. Peygamber'in getirdiği dinin hükümlerine tam anlamıyla uymak,[1438] Allah'a kulluk ile O'na isyandan kaçınmak gerekir.[1439] Kur'an-ı Kerim'de *De ki:* "*Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır,*

1429 Vavın esreli şekliyle…

1430 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. XV, s. 407; Âsım Efendi, *age,* c. III, s. 951.

1431 Tehanevî, *age*, c. III, ss. 1528-1529; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 554; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 754.

1432 el-A'râf, 7/196.

1433 el-A'râf, 7/196.

1434 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l-Erba'ûn*, vr. 27b.

1435 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 17.

1436 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 138b-139a.

1437 "Velâyet-i âmme"; "*Allah inananların dostudur"* (Bakara, 2/257) âyetinde belirtildiği üzere, bütün mü'minlerin ortak olduğu velâyettir. Konuyla ilgili bk. Dilaver Selvi, *İslam'da Velâyet ve Keramet,* Umran Yay., İstanbul 1990, s. 42.

1438 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 11.

1439 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 27b.

esirgeyendir"[1440] buyrulmaktadır. Buna göre dinin emirlerine uymak bütün ümmete farz kılınmış, ona tâbî olanlar saadete ulaşırken, yüz çevirenler de bedbahtlığa uğramışlardır. "*De ki: 'Allah'a ve elçisine itaat edin! Eğer dönerlerse muhakkak ki Allah kafirleri sevmez*"[1441] âyeti de bu gerçeğe işaret etmektedir. Buna göre velâyet mertebesine ulaşmak, kullukta derinleşmekle mümkündür.[1442] Bu sebeple seven, her zaman sevdiğini düşünmeli, onun hoşlanmayacağı şeylerden kaçınmalıdır. Velâyete ulaşma konusunda Çerhî şu mısralara yer verir:

Aramakla Sana ulaşamazlar

Ama Sana ulaşanlar da arayanlardır

Her dil ü canda bu gam görülmez,

Talep mülkü, her Süleyman'a verilmez. [1443]

Velayet yolunda ilerleme hususunda kişinin üzerinde durması gereken hususlardan biri de duadır. Kul, her namazda tekrar edilen Fatiha Sûresi'nin "*Bizi doğru yola ilet*"[1444] âyetini dualarına da katıp bu hali arzularsa, Allah onun duasına icabet edecektir. Bu meyanda Çerhî "*kemal talepte, talep kemaldedir*"[1445] der. Velîlik talebinde bulunanlar, "*Talepte kemale ve kemalde talebe erenler*"dir.[1446]

Buna göre velâyet mertebesine erişmek kişinin çabalarının neticesi olmayıp ilâhî bir lütuftur. Ancak kişinin çabalaması da göz ardı edilmemelidir. Zira bu uğraş ve gayretler, kişide Allah'a yakınlık arzusunun bir tezahürüdür. Kişi beden kafesinde olduğu müddetçe Sevgiliden uzaktır. Ancak, ayrılık acısına herkes katlanamayacağı için cennet ve cehennem kaygısından kurtulup sadece O'na yönelme gibi bir *talep mülkü* herkese verilmez.

Çerhî'ye göre velâyete ulaşmanın bir diğer yolu, insan-ı kâmilin hizmetinde bulunmaktır. Kalp ehline hizmet, Hakk'tan gelen bir izzet bilinmeli ve ihlâsla yerine

---

1440 Âl-i İmran, 3/31.

1441 Âl-i İmran, 3/32.

1442 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 11.

1443 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 23.

1444 el-Fatiha, 1/6.

1445 Çerhî, *Neynâme,* s. 163.

1446 Aynı eser, s. 172.

getirilmelidir.[1447] Zira bu gibi kimseler her an Hakk'ın huzurunda olma şuuruna sahiptirler. Hakk'ın sevdiğini sevindirmek, Allah'ın nazar ettiği bu gönülde yer edinmek O'nun sevgisini celbetmede önemlidir.

Her an Allah'ın huzurunda olma şuuru, velâyete ulaşmada bir diğer önemli noktadır. Zira Allah, insana her şeyden daha yakındır. Allah gece gündüz bizimleyken, biz O'ndan gayrıyla meşgul olmaktayız. "*Yaptığınız her şeyi bilirler*"[1448] âyetinde zımnen "*Biz seninleyiz. Sen niçin bizim dışımızdakilerle niçin meşgulsün!*"[1449] buyrulmaktadır.

Yakub-ı Çerhî, biyolojik açıdan yaşayan fakat Hakk'tan gafil kalbi ölü kalp olarak nitelendirir. Kalbin dirilmesi, onda Hakk şuurunun canlandırılmasıyla mümkündür. Allah'ın isimlerinin mazharı olan evliyaullah bereketiyle ölmüş kalpler dirilir. Lütuf nazarıyla baktıklarında iman-ı hakîkî ile ebedî hayata ulaşılır.[1450] Ancak bunun da yolu Hakk'ın sevdiklerini sevmekten geçer. Zira insan, birlikte olduğu kişinin rengine bürünür. Çerhî'ye göre arif, O'nu ve O'nun dostlarını kendine dost edinendir ki, bu bağlılıklarının sonucunda Hakk'ı da bileceklerdir.[1451] Allah'ın Vedûd isminin kuldaki tecellîsi de Allah'ı ve O'nun dostlarını dost edinmektir.[1452] Bu sebeple evliyâyı inkardan, onlara itirazdan, hakaretten ve düşmanlıktan sakınılmalı, hattâ evliyaya düşman olanlardan da uzak durulmalıdır.[1453] Zira Allah'ın dostu olmaları sebebiyle koruyucuları da Allah'tır. Evliyaya düşmanlık Allah'a düşmanlık gibidir ve kahr-ı ilâhî ile helak olma tehlikesi vardır. Firavun'un da "*ayrılık oku*" diye tabir edilen kahır bakışıyla Rahman'dan uzaklaştırılıp imandan mahrum oluşunun sebebi budur.[1454]

1447 Sâfî, *Reşahât*, s. 100.

1448 el-İnfitar, 82/12.

1449 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 127a-b.

1450 Çerhî, *Neynâme,* s. 195; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 73b.

1451 Çerhî, *Neynâme,* s. 162; *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 29. Zira, rabıta konusunda da değinildiği üzere, böylesi bir muhabbet, şahsiyet transferini de beraberinde getirmektedir.

1452 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* ss. 27, 121.

1453 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47a, 52a, 57a, 84a, 85b, 114a, 138a; *Neynâme*, s. 189. Hak dostlarına saygılı olmak, Allah'ın er-Rafî' isminin bir tecellîsidir. *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 23.

1454 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 84a, 114a.

Hakk'ın sıfatlarının mazharı konumundaki evliya ile hemhal olanlar kalp diriliğine ulaşırlar.[1455] Çerhî, "*men seg-i ashâb-ı kehfem*"[1456] ifadesinin, muhabbet-i zâtînin bir tezahürü olduğunu belirterek Allah'tan bu hususta rızıklandırılma talebinde bulunur.[1457] Ashâb-ı Kehf'in köpeği, sırf Allah dostlarına muhabbeti sebebiyle cennete girecektir. Dolayısıyla Allah dostlarına sevgi beslemek de bir anlamda Allah'ı sevmektir.

Velâyette bir diğer önemli husus, kişinin gündelik hayatında da isyan ve itirazdan uzak durmasıdır.[1458] Çerhî'nin velâyete ulaşmada temel argümanlardan riyâzet, mücâhede, zikir vb. unsurlardan ziyade, isyan ve itirazdan arınmayı ele alması, kalpte iyiliklerden başka bir şey bulundurulmaması düsturundan hareketle ortaya konmuş bir düşünce olmalıdır.

Çerhî, kendisini evliya gibi görenleri de eleştirir. Evliya olmayan bir kimse, kendini evliya gibi görürse kısa zamanda âleme rezil olur. Bu duruma "*Yahudi dansı*" veya "*vezirin tuzağı*" da denilmektedir.[1459] Zira böylesi bir teşebbüste bulunmak ya insanlara onlardanmış gibi görünüp zarar vermeye ya da onlardan çıkar sağlamaya dönük bir teşebbüstür.

Velâyete ermede kişinin dikkat etmesi gereken hususları, atılması gereken adımları bu şekilde belirten Çerhî, velîlerin özelliklerine de değinir. Onların özelliklerinden biri, vakit üzerinde tasarruf sahibi, tasavvuf ıstılahındaki kullanımıyla *ebu'l-vakt*[1460] olmalarıdır. Çerhî, konuyla ilgili Aynu'l-kudat Hemedânî'nin yaşadığı bir tecrübeyi aktarır.

1455 Çerhî, *Neynâme,* ss. 195-196.

1456 "*Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim*" anlamında Farsça bir ibaredir. *Mesnevî'*deki şerhi için bk. Can, *Mesnevî Tercümesi,* c. III, s. 20.

1457 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5b, 63a.

1458 Aynı eser, vr. 16a.

1459 Çerhî'nin bu düşüncesindeki hareket noktası, *Mesnevî*'nin birinci cildinde aktarılan hikayedir. Şeytanın sıfatlarıyla vasıflanmış ve kendini Hıristiyan gibi gösteren Yahudi vezir, Hristiyanları yoldan çıkarmak için padişahla birlikte hile hazırlamış Hakk ehlinden bir çoğunu günaha sokmuştur. Geniş bilgi için bk. *Mesnevî,* c. I, bno: 324-406, 437-726; Çerhî, *Neynâme,* s. 171.

1460 *Ebu'l-vakt*, Arapça vakte sahip, vaktin babası demektir. Vakit ve halin etkisi altında kalmayan sûfîler hakkında kullanılır. Bu gruba mensup olanlar telvin değil temkîn ehlidir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 236.

Aynu'l-Kudat Hemedânî semâ meclisindeyken Ebû Said Ebu'l-Hayr, "*ölmek istiyorum*" diye bağırır. Bunun üzerine Aynu'l-Kudat; "*Öl*!" der ve o anda Ebû Said vefat eder. Çerhî, o esnada vaktin mânâsı hâzır, yani ölüm ve dirim açısından Hemedânî'nin vaktin sahibi olduğunu belirtir. Hemedânî'nin bâtınında; "*Canlıyı öldürürsün, ölüyü de diriltebilir misin?*" Diye bir soru ilkâ olur. "*Ölü kimdir?*" diye sorar. "*Fakih Mahmud…*" cevabı gelince; "*İlahî! Fakih Mahmud'u dirilt*" diye dua eder ve Ebû Said o esnada dirilir.[1461]

Vakit üzerinde tasarruf sahibi velîler, Hakikat-ı Muhammediye'nin sırrına muttalî olmaları hasebiyle Hz. Peygamber'in vârisleridir. Çerhî, konuyla ilgili Hz. Peygamber'in; "*Benim Allah'la özel bir vaktim vardır*"[1462] hadisini zikreder. Buna göre evliyâullah da, muhabbet-i ilâhî hazinesinden hissedardırlar. Zahir uleması mülk âleminin nizamıyla sorumluyken, *ebu'l-vakt* ise melekût âleminin intizamıyla meşguldür. Bunların öyle vakitleri olur ki, dil onu tariften acizdir. Zaman zaman öyle saltanatlar zuhur eder ki akıl onu idrak edemez, hayrete düşer. Bu keyfiyet havassa mahsus olup herkese müyesser değildir. Ancak bu sırra mazhar olanların da her zaman böylesi bir tasarruf yetkileri yoktur.[1463]

Hz. Peygamber'in Allah'la özel bir vaktinin olması, söz konusu ânın her zaman vukû bulmadığını göstermektedir. Evliyâullahın da bu tarz bir tasarrufta bulunabilmeleri kendi isteklerine bağlı olan bir husus değildir. İradelerini Allah'ın iradesinde eriten bu zatların tasarrufları, içinde bulundukları anın ve şartların getirisi olarak Allah'ın rızası doğrultusunda bir uygulamadır. Kendi iradelerini Hakk'ın iradesinde eritmenin mahiyetiyle ilgili olarak Çerhî, *Mesnevî*'deki şu beyitlere yer verir;

Behlûl, dervişin birine "ey derviş nasılsın bana anlat" deyince o,

Bir kimse ebediyete ulaştığında dünyadaki işler onun dilediği gibi olur.

Seller ve ırmaklar muradınca akar, yıldızlar onun isteğine göre hareket eder.

Hayat ve ölüm onun emrine girer, emrine uyup dilediği yere gider.

1461 Safî, *Reşahât*, ss. 98-99. .

1462 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 173, hno: 2159.

1463 Safî, *Reşahât*, ss. 98-99.

Dilediğine tebrik, dilediğine taziye yollar.

Sâliklerin yolları da isteğine göredir, yolda kalanlar onun tutsağı olurlar.

Fermanı ve ricası olmadıkça hiçbir ilim gülmez

Behlül; "Ey şahım, doğru söyledin. Sîmandan da belli oluyor" der.[1464]

Çerhî, söz konusu beyitleri şerh babında evliyaullahın, Allah'ın sıfatlarının mazharı olduğunu belirtir. Allah Teâlâ, ahirette cennet ehline verdiği ilk şeyi evliyasına dünyada iken verir. Dostlarına dünyada, cennet ehline ahirette verdiği bu ilk şey, kelime-i tayyibenin irade sıfatıdır.[1465] Konuyla ilgili "*Orada onlara istedikleri her şey vardır. Katımızda daha fazlası da vardır*"[1466] âyetini delil gösteren Çerhî, velînin hakikatiyle ilgili şu hadis-i şerifi nakleder; "*Şayet Allah'a kasem etseler şüphesiz Allah onu hemen gerçekleştirir.*"[1467] Diğer bir hadis-i şerifte ise şöyle buyrulur; "*Benden isterlerse şüphesiz veririm*".[1468] Çerhî, bu konumdaki bir şahsın durumunu açıklama sadedinde Bahâeddin Nakşbend'in şu sözünü nakleder; "Böylesi bir kul, edebe riayeten kendi iradesini Hakk'ın iradesine tâbî kılmıştır. Şayet bu sıfat onda zuhur edecek olursa bu, kendi ihtiyarı dışında vuku bulacaktır. Bu nedenle 'Rabb'ın kulu ol, kulun Rabb'ı değil!' denmiştir." Çerhî, söz konusu makamın mahiyetiyle ilgili;

Hüdâ'nın istediğini arzuladığı için Hakk,

Takvâ sahibinin arzusunu yerine getirir.[1469]

Beytine yer verir.

Konuyla ilgili verilen bir diğer örnek Gazneli Mahmut ile sadık dostu Iyaz'dır. Rivayete göre Sultan Mahmud, Ebu'l-Hasan Harakânî'yi ziyarete gelir. Ancak daha öncesinde Iyaz'a padişahlık elbiselerini giymesini ve saltanat tâcını takmasını emreder. Harakânî'nin yanına geldiklerinde şeyh; "*Her ne kadar Iyaz, padişahlık*

1464 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. III, bno: 1884-1891; Çerhî, *Neynâme,* s. 191; *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 7-8.

1465 Çerhî, *Neynâme,* s. 191.

1466 Kâf, 50/35.

1467 Müslim, Birr, 40, hno: 2622; Tirmizî, Menâkıb, 54. Çerhî, *Neynâme,* s. 191.

1468 Buharî, Rikak 38; Çerhî, *age,* s. 191.

1469 Çerhî, *age,* s. 192.

elbisesi içinde ise de Iyaz, Iyaz'dır, Mahmud da Mahmud…" der. Sultan bunu imtihan için değil, şeyhi daha iyi tanımak için yapmıştır. Çerhî'nin üzerinde durduğu ana fikir ise şudur; Iyaz, sultanın sadık dostudur. Onun, sultanın hakimiyeti altındaki memleketlerde nüfuz sahibi olması, Mahmud'un, onun her istediğini yapması gibi velî de Hakk'ın dostudur. Velî, her ne kadar saltanat tacı giymişse de gerçekte Hakk'ın kuludur. İstediği şey Hakk'ın istediği, karşı çıktığı şey O'nun nehyettiğidir. Hakk'ta fânî olmuş, kendini aradan çıkarmıştır. "*Onlar üzerinde ilmimden bir parça vardır*" hadis-i kudsîsı, Hakk'ın ilim ve sıfatlarının mazharı olan kullara yerde ve gökteki hiçbir şeyin gizli kalmayacağına işaret etmektedir. Bu noktada Bahâeddin Nakşbend; "*Yeryüzünde her şey evliyaullah önünde bir sofra gibidir. Bu fakirin de avucunun içinde gibidir*" der.[1470]

Yakub-ı Çerhî'ye göre Peygamberimiz (s.)'in kendi bedeninde uyanık halde miraca çıkışı gibi evliyânın da farklı boyutta miracı vardır. Evliyanın manevî tekâmül neticesinde, Hakk'a yakınlaşmaları, onların miracıdır.[1471]

Çerhî'ye göre Allah (c.), evliyadan bir topluluğu, özel bir velayete has kılmış ve onları korumuştur.[1472] Bu korumanın mahiyetiyle ilgili olarak "*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin*"[1473] âyetini ele alıp söz konusu âyette geçen Hz. Peygamber'e uymaktaki muvaffakiyeti, ilâhî bir fazl olarak değerlendirir.[1474] "*Bu Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir*"[1475] âyetiyle de görüşünü temellendirme yoluna gider.

Yakub-ı Çerhî'nin burada kastettiği koruma, peygamberlere has ismet sıfatı gibi değildir. Peygamberlerdeki ismet sıfatıyla kıyaslandığında velîde böyle bir vasfın bulunmadığını, velînin hata ve günah işleyebileceğini belirtir. Zira İnsan fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşsa da günahtan münezzeh değildir.[1476] "*Şayet meşru olmayan bir*

1470 Aynı eser, ss. 190-191.

1471 Çerhî, *Neynâme,* s. 159.

1472 Aynı eser, ss. 167, 171.

1473 Âl-i İmran, 3/31

1474 Çerhî, *age*, s. 167.

1475 el-Maide, 5/54.

1476 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 34a.

durum zuhur etmişse, Hakk Teâlâ ona tevbeyi vermiştir" der.[1477] Tevbeyi öne çıkarma sebebi, velînin diğer insanlara göre, hatalarının daha çabuk farkına varmaları ve günahta ısrar etmemeleridir.

Evliyânın mahfûz olmasının keyfiyeti noktasında Câmî'nin ifadeleri, Çerhî'nin yaklaşımına açıklık kazandıracak mahiyettedir. "*Velîler, günahta ısrardan mahfuzdurlar, yani günah ve hata işlerler ama günah üzerinde ısrar etmezler. Cüneyd-i* Bağdâdî'ye 'Velî zina eder mi?' diye sorulunca bir müddet başını öne eğmiş ve sonra '*Allah'ın işi takdir edilmiş bir kaderdir*'[1478] *yani hiçbir şey kazayı geri çevirmez, olacak olur. Arif hata yapabilir*" der. Şeyh Rükneddin Alâüddevle Simnânî'nin (öl. 736/1336) yaklaşımı da benzer tarzdadır. Ona göre; "*Nebîler, kasıtlı olarak günah işlemekten masumdur. Velîler ise günahı önemsiz görmekten mahfuzdur*" der.[1479]

Velîlerin ulaşabilecekleri nihai bir nokta vardır ki bu da kendi liyakatlerine göredir. Velî, çalışıp çabalaması sonucunda kendinde potansiyel olarak bulunan manevi mertebeye ulaşabilecektir. Ancak Hz. Ebu Bekr'in özel bir konumu vardır. Allah (c.) ona özel bir tecellide bulunmuştur.[1480] Çerhî, velî ve velâyet düşüncesini özetler mahiyette şu beyitlere yer verir.

Pâk meclisin hazırlandığı sûfîlere salâda bulunulur,

Aralarından bir sûfî, dostuna mutlak sevgilinin sırrını öğretir

Hayy u Kayyûm'un huzurunda bulunmak velîye yeter.

O sonsuzluktan, yücelikten ister.

Ey güzel huylu! Onun mehdisi de Hâdî'si de O'dur.

Hem sessiz, hem sakin, yüz yüzedir.

Ayağının tozu ol. Ayağının tozunda, O'ndan işaret vardır.

Ayağının tozu ol ki, bu işaret hürmetine baş tacı olasın.

1477 Çerhî, *Neynâme,* s. 171.

1478 el-Ahzâb, 33/38.

1479 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 12-13.

1480 Çerhî, *age,* s. 172.

Cümle âlem bu yüzden yoldan sapmış.

Çok azı ebdâl-i Hakk'dan haberdar olmuş.

Ey insanlar, Allah için yola koyulmuş kişiye yönelin

Sûreti sizi aldatmasın. Anlattığı şüphesiz O'nun katındandır[1481]

1. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi

Nübüvvet şan, şeref, yücelik anlamında Arapça bir kelimedir. Hakk'ın isim, sıfat ve hükümlerinin bilinmesi için ilâhî hakikatleri haber vermek anlamında[1482] olup Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçer.[1483] Tasavvuf terminolojisinde nübüvvet, hususi ve umumi olmak üzere ikiye ayrılır.

Husûsî nübüvvet; Yeni bir şeriatın getirilmesidir ki, Hz. Muhammed (s.)'le son bulmuş ve kapısı kapanmıştır. İbn Arabi buna nübüvvet-i teşrî, nübüvvet-i teklîf gibi isimler verir ki, Nebî ve Resûllere hastır.[1484]

Esas konumuz olan umumî nübüvvete nübüvvet-i bâtına, nübüvvet-i mutlaka, nübüvvet-i vâris, nübüvvet-i velî, nübüvvet-i sâriye, verâset-i velî gibi isimler de verilir ki kesintisiz olmakla birlikte teşrî söz konusu değildir.[1485] Çerhî'nin, "*nübüvvetten geri sadece rüya-yı sâdıka kalmıştır*"[1486] sözü bu çerçevede değerlendirilebilir.

Nübüvvet ve velayet meselesi, Hakim Tirmizî (öl. 216/831)'nin *hatmu'l-velâye* görüşü ile başlamış, İbn Arabi ile sistematik hale gelmiştir.[1487] İbn Arabî, Hz. Muhammed (s.)'in getirdiği şeriat çerçevesinde evliyânın, keşf ve ilham yoluyla Allah'tan aldıkları irfâna ve bilgilere umûmî ve mutlak nübüvvet der. Tehanevî

1481 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 19-20.

1482 Tehânevî, *Keşşaf*, c. III, ss. 1528-1529; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 565.

1483 Bk. Âl-i İmran, 3/79; el-En'âm, 6/89; el-Ankebût, 29/27; el-Câsiye, 45/16; el-Hadîd, 57/26. Bk. Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 687.

1484 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 415.

1485 Aynı yer.

1486 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 73b.

1487 Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, s. 272.

velâyeti, nübüvvetin batinî yönü olarak kabul eder. Zira nübüvvet zahirde haber vermek, bâtında ise nefislerde tasarrufta bulunmaktır.[1488]

Çerhî'nin konuyla ilgili görüşlerinin daha ziyade velâyet ve nübüvvet arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Öncelikle Hz. Peygamber'in diğer insanlarla benzeşen ve ayrılan yönlerine değinir. Beşerî ve cismânî yönü itibariyle Rasulullah (s.) de insandır. Nitekim "*De ki; ben de sizin gibi bir insanım*"[1489] âyeti Peygamber Efendimizin bu yönüne işaret etmektedir. Ancak Hakk'tan gelen sıfatlara mazhar olması hasebiyle beşer değil gibidir. Rasûlullah'ın diğer insanlardan ayrıldığı yönlerden olan savm-i visal, bunun önemli bir misalidir. Sahabe bu konuda Hz. Peygamber'e tabi olmak istemiş, o ise buna izin vermeyerek, "*Siz beşeri sıfatlardan tamamen kurtulma açısından benim gibi değilsiniz*"[1490] buyurmuştur.[1491]

Çerhî'nin burada kullandığı ifade kanaatimizce önem arz etmektedir. Doğrudan "*beşer değildir*" ya da "*beşer gibi değildir*" ifadeleri yerine, "beşer değil gibidir" cümlesi dile hakimiyetinin bir göstergesidir. Zira bu tarz bir cümleyi kullanmakla Peygamber Efendimizin beşerî özelliği yanında, diğer insanlara faikıyeti dolayısıyla onlardan ayrılan yönüne de işaret etmektedir.

Çerhî'nin düşünce sisteminde nübüvvet ile velâyetin birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar özetle şöyledir.

Velî ve nebîlerin hepsi tek bir hakikat üzeredirler. Her iki zümrenin de görevi insanlara rehberliktir. Hz. Peygamber'in altı ay boyunca rüyada gördüğü şeylerin gündüz açığa çıkması hadisesi, ehl-i sülûk için de geçerlidir. Sâlikin gece rüyasında

---

1488 Tehanevî, *Keşşaf*, c. III, ss. 1528-1529.

1489 el-Kehf, 18/110, el-Fussilet, 41/6.

1490 Buhari, Savm 49; Muslim, Siyam 11, hno: 58-59; Muhammed Abdullah Abdurrahman ed-Darimî, *Sünen,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Savm 14, hno: 1710-14; Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Savm 12, hno. 38-39; Ahmet b. Hanbel, Müsned, II/23, 112.

1491 Çerhî, *Neynâme,* s. 197.

gördüğü şey gündüz açığa çıkar.[1492] Ancak çetin engellerle dolu bu fakr yolunda, sabır ve sebat üzere olunmalıdır.[1493]

Nübüvvet ve velâyetin bir diğer ortak yönü şefaattir. "*O gün kimsenin kimseye yardım etmeyeceği bir gündür*"[1494] âyeti kafirlere işaret etmekte olup enbiyâ ve evliyânın mü'minlere şefaati haktır.[1495]

Mirac hadisesi de benzerlik arz eden konulardandır. Peygamberimiz (s.)'in kendi bedeninde uyanık halde miraca çıkışı gibi,[1496] velînin yaşadığı manevî tekâmül de ruhunun miracıdır.

Velâyet ve nübüvvetin ayrıldıkları noktaların başında ise Peygamberlerdeki ismet sıfatının evliyâ için geçerli olmaması gelir. Çerhî velîde böyle bir vasfın bulunmadığını, Allah dostu da olsa insanın hata işleyebileceğini belirtir. Zira kişi fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşsa bile günahtan münezzeh değildir.[1497]

Evliyanın kemâlâttaki seviyelerine, Allah'ın onlara bahşettiği nimetlere rağmen, peygamberlerdeki gibi ahiretin garanti altına alınması keyfiyeti velîler için söz konusu değildir.[1498]

Bir diğer husus, peygamberler teşrî ile görevliyken, velîlerin yaşadıkları hallerin, kendilerini ilgilendirmesidir. Velîler, enbiyânın getirdiği bu hükümlere uymakla yükümlüdürler.[1499]

Sonuç olarak Çerhî'nin velâyet ve nübüvvet meselesinde Hz. Peygamber'in insanlardan ayrılan yönüne işaret etmesi, aralarındaki benzerliklerin ve farklılıkların tespitinde önemli bir noktadır. Hz. Peygamber de diğer insanlar gibi insandır ama ona vahyolunması, kendisine ayrı bir keyfiyet kazandırır. Bu keyfiyet kapsamına,

---

1492 Aynı eser, s. 186.

1493 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 61b.

1494 el-İnfitâr, 82/19.

1495 Çerhî, *age,* vr. 128b.

1496 Çerhî, *Neynâme,* s. 159.

1497 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 34a.

1498 Aynı eser*,* vr. 32a.

1499 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 11; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 11; Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 27b.

günahlardan korunma anlamında ismet, vahyolunan emirlerin bütün insanlığa şâmil olması anlamında teşrî, âhiretin garanti altına alınması gibi özellikler girmemektedir.

Bununla birlikte velîler, Hakîkat-ı Muhammediyye'den hissedar olmaları hasebiyle insanlara rehberlikte peygamberlerin vârisleridir. Peygamberlerde görülen sâdık rüyalar velîler için de geçerlidir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere teşrî durumu söz konusu değildir. Ayrıca, Hakk'ın rızasına ermiş bir halde bu dünyadan ayrılan velîler, peygamberler gibi ahirette şefaat edebilecektir.

Velâyet ve nübüvvet arasındaki benzerliklerden bir diğeri ise, zuhur eden harikulade hallerdir. Temelde ayrıldıkları birçok husus olmakla birlikte nebîlerin gösterdikleri harikulade olaylara mucize, velîlerden zuhur edenlere ise kerâmet adı verilmektedir.

2. Keramet

Keramet izzet, şeref, cömertlik manalarında Arapça bir kelimedir.[1500] Tasavvuf ıstılahında keramet, evliyada zuhur eden mucize türü bir şey olup su üzerinde yürümek, tayy-i mekan ve tayy-i zaman gibi hususlardır.[1501] Keramet türünden bir de istidrac vardır ki kafirden, fasık ve hevasına tabi olandan zuhur eden harikulade olaya denir.[1502] Buna Allah'ın azab, belâ için kulun ihtiyacını belli bir süre yerine getirmesi[1503] şeklinde bir izahta bulunulmuştur.

Çerhî, kerameti velâyetin özellikleri arasında sayar. Keramet, Hakk'ın sıfatlarının mazharı, kalpleri saflaşmış evliyaullahtan zuhur eden tayy-i mekan ve zaman, su üzerinde yürüme, insanların gözünün önünden kaybolmak vb. hadiselerdir.[1504]

"*Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder. O hale gelir ki, sonunda onu severim. Onu sevdiğimde ise işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı*

1500 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 548.

1501 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* ss. 71-72.

1502 Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 423;

1503 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 28.

1504 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 7, 12; *Tefsîr,* vr. 72b-73a.

olurum. Benden bir şey istediğinde şüphesiz veririm"[1505] hadisi çerçevesinde konuya yaklaşan Çerhî, kulun birçok nafile ibadetle Hakk Teâlâ'ya yanaştığını, sonunda Hakk Teâlâ onu dost edindiğini belirtir. Ne isterse Hakk Teâlâ ona verir. Bu sebeple Allah dostları O'nun mülkünde söz sahibidirler. Rasûlullah (s.)'in mucizeleri, ümmetin bütün kerametleri O'nun katındandır.[1506]

Kerameti andıran olağanüstü haller yaşamak, aşırı meditasyon uygulamaları sonunda da görülebilmektedir. Zira bu deneyimler esnasında kişiler, kendilerine ilişkin farkındalık duygusunu kaybedebilmekte ve daha kapsamlı ama tanımlayamadıkları bir bilince sahip olma hali yaşabilmektedirler.[1507] İnsandaki baskı ve gerginliğin kalkmasını izleyen bu tarz bir benlik gelişimi ile yaşam daha akıcı hale gelmekte ve böylesi deneyimlere yol açabilmektedir.[1508] Ancak meditasyon sonrası yaşanan tecrübeler ile kerâmetin yapısı farklılık arz eder. Bu farklılığa işaret etmesi açısından Yakub-ı Çerhî'nin naklettiği Gazneli Mahmut'un Hindistan'ı fethi esnasında başından geçen şu olay dikkate değerdir.

Hint sultanlığından bir elçi Gazne'ye gelerek Hintlilerin dininin hak olduğunu söyler. O adamla mübahaseye girişecek birisi aranır. Elçinin ileri sürdüğü şart, kendisine aklî ve naklî delillerin ötesinde bir delil sunulmasıdır. Sultanın çevresinde bulunan ulemâ ve ümerâ, cevap vermeye cesaret edemezler. Mecliste bulunan Ebu'l-Hasen Gaznevî devreye girer. Mecliste Hintli hakîmle bir müddet sessizce otururlar. Daha sonra hakîm, şeyhe; "*Ben nereye gittim?"*diye sorar. Şeyh; "*Serendib'e*!" der. Hakîm; "*Delilin nedir*?" diye sorunca şeyh; "*Vardığın yerde bir topluluk yeşil biber topluyordu ve yanlarında da filler vardı*" cevabını verir. Bunun üzerine hakîm; "*Doğru söylüyorsun*" şeklinde mukabelede bulunur ancak şeyh; "*Sana ve bana malum olan şey için sultan ve ileri gelenlerine de delil lazım*" der. Hakîm buna hayret edip acze düşer. Şeyh ise hırkasından elini çıkardığında bir miktar yeşil biber tutmaktadır. Etrafındakilere "*yiyin, ben o insanlardan yine isterim*" der. Hakîm hayretle "*Bende böyle bir tasarruf gücü yoktur*" der. Bunun üzerine şeyh şunları söyler; "*Sen süflî*

1505 Buharî, Rikak, 38; Müslim 3/2061, hno: 2675.

1506 Çerhî, *Neynâme,* s. 185.

1507 Atkinson, *Psikolojiye Giriş,* s. 214.

1508 Hewitt, *Meditasyon,* s. 22.

âlemde seyrettin, ben ise ulvî âlemde seyrettim." Hakîm; "*Bana mecal bırakmadın*" der ve Müslüman olur. Bundan sonra İslam'ın oradaki fütûhâtı gerçekleşir.[1509]

Çerhî'nin, Gazneli Mahmud'la ilgili naklettiği bu hadise, keramet ile istidrac arasındaki farka da işaret etmektedir. Keramet kategorisinde değerlendirilen tayy-i mekan gibi hadiseler Müslüman olmayanlarda da zuhur edebilmektedir. Ancak bir velînin kerameti ile arasında mahiyet farkı vardır. Gayr-i Müslim, süflî âlemde seyrederken derviş ulvî âlemdedir ve gittiği yerden bir şey getirebilme şeklinde tasarrufa da sahiptir. Bu tarz tasarrufta bulunma hadisesinin benzeri Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir. "*Belkıs, Hz. Süleyman'a varmadan önce Hz. Süleyman (müşavirlerine) dedi ki: Ey ileri gelenler! Onlar teslimiyet gösterip bana gelmeden önce hanginiz o melikenin tahtını bana getirebilir? Cinlerden bir ifrit 'sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm' dedi. 'Bunu yapmaya gücüm yeter ve bana güvenilir'. Hz. Süleyman 'bundan daha çabuk istiyorum' dediği zaman kitaptan ilmi olan kimse*[1510] *'sen gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm' dedi."*[1511]

Çerhî'nin kerametvârî davranışlarıyla ilgili tek bilgiyi Ubeydullah Ahrâr'ın intisap sürecinde naklettiği hadiseden ediniyoruz. Müridi olması için Ahrâr'a teklifte bulunup da elini uzattığında Ahrâr, Çerhî'nin yüzündeki lekeden ötürü elini uzatmak istememiştir. Çerhî durumu fark etmiş, bir müddet murakabeden sonra tekrar elini uzatarak; "*Elimizi Hace Nakşbend tutmuş ve 'Senin elin bizim elimizdir. Elini tutan bizim elimizi tutmuş gibidir'*[1512] *demiştir*." Ahrâr bu sözü söylerken Çerhî'nin yüzündeki kerahet halinin kaybolduğunu, zahirî sûretinin değiştiğini bizzat müşahede ettiğini ve karşısında sanki Bahâeddin Nakşbend'i gördüğünü, hayretten donup kalmış bir halde Çerhî'ye sarılmamak için kendini güç tuttuğunu belirtir.[1513] Gerek

---

1509 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 9-10.

1510 *Rûhu'l-Beyân*'da bu şahsın Âsâf b. Behriyâ olduğu ileri sürülmektedir. "*Âsâf b. Behriyâ, doğru birisi olup ilâhî kitaptan okur ve ism-i âzâmı bilirdi"*. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* c. VI, ss. 158-160.

1511 en-Neml, 27/38-40.

1512 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* ss. 47-48; Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, ss. 250-251.

1513 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b; Safî, *Reşahât,* s. 353; Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* s. 69; Hocazade, *Hadikatu'l-Evliyâ*, s. 77; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 71; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* ss. 169-170.

Çerhî'nin naklettiği kıssa, gerekse Ubeydullah Ahrâr'ın yaşadığı hal, onun, kerametin ancak zorunlu hallerde zuhur eden bir hadise olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Kerametin aleyhindeki görüşlere de değinen Çerhî, Mutezile'nin; "*Daha önce velîler vardı ama günümüzde velî kalmamıştır*" düşüncesine, halen kerametlerin zuhur etmesi ve bizzat müşahede ettiği hallerin bulunması hasebiyle itiraz ederek katılmaz.[1514]

Çerhî'nin, velîlerin varlığına kerameti delil getirmesi, keramete verdiği önemden ziyade, velî ve velâyet bahsinde de açıklandığı üzere bu gibi kimselerin zahiren tanınmasının zorluğudur. Velîlerden zuhur eden keramet zahire akseden bir yön olması dolayısıyla bu gibi zâtların halen bulunduğunun bir delilidir.

Çerhî, Kur'an-ı Kerim'de geçen "*O bütün görülmeyeni bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz. Ancak razı olduğu elçiye gösterir*"[1515] âyetinden hareketle Keşşâf yazarı Zemahşerî'nin (öl. 538/1144), kerametin mümkün olmadığını ileri sürmesine değinir. Zemahşerî, "*kerametlerin nispet edildiği kimselerin, kendilerinden razı olunan velîler de olsalar, Resûl sıfatına haiz bulunmadıklarını*" söyleyerek kerameti peygamberlere hasreder.[1516]

Çerhî, Zemahşerî'nin bu görüşü ortaya atmasında, bağlı bulunduğu Mutezile'nin etkisinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir.[1517]

Benzer durum, nefes üzerine yoğunlaşan meditasyon uygulamalarında da görülebilir. Kişinin, nefesi üzerinde çalışmaya ve nefesi yönetmeye başladığında bedensel işlevlerinin değişimine, hattâ bazı durumlarda dış görünümünün bile değiştiğine tanık olacağı ileri sürülmektedir. (bk. Komisyon, "Neden Nefes?", *Nefes,* s. 18) Ancak Çerhî'nin bu tarz bir fiziksel değişime gitmesindeki ana faktör, kanaatimizce "*fenâ fi'ş-şeyh*"in, başka bir ifadeyle sevenin sevdiğine sîret açısından olduğu gibi sûreten de benzemesinin bir neticesidir.

1514 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 6. Çerhî, Bahâeddin Nakşbend ve Alâedddin Attâr'dan, kendisinin ve insanların müşahede ettiği bir çok kerametin zuhur ettiğini belirtir. Konuyla ilgili örnekler için bk. Aynı eser, ss. 12-13.

1515 el-Cin, 72/26-27.

1516 Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyunü'l-Egâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl,* Daru'l-Mushaf, Kahire 1977, c. VI, s. 129; Çerhî, *Tefsir*, vr. 72b.

1517 Mutezilenin, kerameti reddetmesindeki hareket noktalarından biri, evliyânın kerametini kabul etmenin, mucizelerin ve nübüvvetin iptalini beraberinde getireceği düşüncesidir. Zira peygamberlerin doğru oluşlarının delili ancak mucizelerdir. Mucizeler ise adete aykırı hadiselerdir. Şayet başkalarında da harikulade olaylar meydana gelirse peygamberlerin hak oluşuyla ilgili delil kalmaz. Mutezile ve tasavvufun keramet vb. konulara yaklaşımlarında farklılıklar bulunmakla birlikte bu durumu her döneme şâmil etmek doğru değildir. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* ss. 328-329. Mutezile ve tasavvufun ilişki ve etkileşimi için bk. Florian

Zemahşerî'nin bu görüşünü dönemin önemli kelamcılarından Râzî de (öl. 606/1209) kabul etmez.[1518] Râzî, karşı tez olarak Hz. Peygamber'in, "*Bu ümmet içerisinde muhaddesler (kendilerine ilham olunan kimseler) vardır. Ömer de onlardandır*"[1519] hadisini ileri sürerek,[1520] şu ifadelere yer verir; "*Bana göre âyette Zemahşerî'nin söylediklerine işaret yoktur. Çünkü âyet, Allah'ın bütün gayb bilgisi hakkında değildir. Ancak bir gayb bilgisini kapsar ki o da kıyamet vaktidir. Çünkü bu âyet* "*Size va'dedilenin yakın mı, yoksa uzak mı olduğunu bilmem*"[1521] *âyetinden sonra gelmektedir.*[1522]

Çerhî, ayrıca Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi, peygamberlerden başkasına gayb bilgisi verilmemesi hususunda bir kesin bir hükümde bulunulamayacağını, Allah'ın razı olduğu kullarına da gaybî bilgi verebileceğini ileri sürerek, "*Musa'nın annesine, biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız diye vahyettik*"[1523] âyetini delili gösterir. Söz konusu âyette Hz. Musa'nın annesi Resul kavramı içerisine girmemektedir. Ayrıca Hz. Musa'nın doğumundan nübüvvetine kadar ki uzun süre hakkında annesine malumat verilmektedir.[1524]

Çerhî, keramet olarak isimlendirdiği harikulade halleri, hükümlerine harfiyyen uyan velîlerden zuhur etmesi halinde makbul sayar. Zira "*onlar, Hz. Peygamber'in sahabeleri gibidir. Sohbetlere iştirak ederler, namazı cemaatle kılarlar, dini ilimleri*

Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", *UÜİF Dergisi*, çev. Salih Çift, Bursa 2001, c. X, sayı 1, ss. 273-296; Osman Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", *Tasavvuf,* Ankara 2003, yıl 4, sayı 10, ss. 99-120.

1518 Çerhî, *age*, vr. 72b.

1519 Buharî, *Enbiyâ* 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 6/55.

1520 Ateş'in konuyla ilgili yorumu şöyledir: Allah sevgisiyle gönüllerini temizleyen kullar da, meleğin ilhamıyla bazı gizli bilgiler alabilirler. Ama bunlar çok sınırlıdır. Pür gaybı, küllî olarak kimse bilmez. Yukarıdaki hadisin de işaret ettiği üzere ilham, bütün gayb bilgisinin insana verilmesi değil, o bilgiden bir parıltının kalbe akmasıdır. Gerçeği mutlak gaybı ancak Allah bilir. Ümmet içinde salihlerde görülen kerametler, peygamberler için mucizedir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e tabi olmakla bu makama ermişlerdir. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trz., c. X, ss. 108, 110.

1521 el-Cin, 72/25.

1522 Ateş, *Kur'an Tefsiri*, c. X, s. 108.

1523 el-Kasas, 28/7.

1524 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 73a. Kur'an'-ı Kerim'de en-Neml, 27/40, Âl-i İmran, 3/37'deki âyetler de keramete işaret etmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* ss. 71-72.

öğrenirler."[1525] Ancak bu vasıfları ve kendilerinden harikulade haller sadır olması, onların ahiretlerinin garanti altında olduğu anlamına gelmediği gibi, kişinin keramet zannettiği şey, aslında Allah'ın mekri de olabilir. Zira keramet vb. haller, aslında Hakk'tan zuhur etmekte olup hiç kimse yaşadığı tecrübenin mekr mi, yoksa Allah'ın lütfu mu olduğunu ayırt edemez. Yaşanılan hal bir mekr ise bu durumdaki bir kişinin kurtuluş çaresi tevbeden geçmektedir.[1526]

Çerhî, bu noktada Firavun'u delil gösterir. Firavun, sahip olduğu nimetlerin ve sıkıntı çekmeyişinin sebebini şahsına atfetmiş, bu nimetleri kendinden bildiği için helak olmuştur. Aynı durum iyi ameller için de geçerlidir. Derviş, iyi amellerde bulunmalı, ancak yaptığı bu iyiliği kendinden değil, Hakk'tan bilmelidir.[1527]

Keramete ve fonksiyonlarına geniş yer ayırmakla birlikte Çerhî, istikamet ile kıyasladığında istikametin kerametten daha üstün olduğunu belirtir.[1528] Zira "*emrolunduğun gibi dosdoğru ol*"[1529] âyeti bu gerçeğe işaret ettiği gibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*tâlib-i istikamet ol, keramet değil*" sözü de bu meyandadır. Allah, bizden keramet değil, istikamet istemektedir.[1530] Bu sebeple, keramet önemli bir imtihan olup üzerinde çok durulmamalı, Hakk'tan geldiği şuurunda olunmalıdır. Ulaştığı makam ve mertebe neticesi kerameti kendisinden kaynaklanan bir unsur olarak görmek, mekre düşmektir. Bahâeddin Nakşbend'in, kerametle ilgili bir konuşmada; "*Bu kadar günahla hâlâ ayakta bulunmamız keramet değil de nedir?*"[1531] ifadesini kullanması da tarikatın keramete yaklaşımını ortaya koymaktadır.

H. RİCÂLU'L-GAYB

Çerhî'nin eserlerinde dile getirdiği *velî-velâyet* konusu yanında, *ricâlu'l-gayb*a ayrı bir bahis açtığı görülmektedir. Özellikle *Risâle-i Ebdâliyye* isimli eseri, onun tasavvufî görüşleri yanında *ricâlu'l-gayb*a yönelik düşüncelerinin de ağırlıkla yer aldığı çalışmasıdır.

1525 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 12.

1526 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 32a, 48b.

1527 Aynı yerler.

1528 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 6b.

1529 Hûd, 11/112.

1530 Çerhî, *age*, vr. 6b, 69b.

1531 Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 200b.

Rical, Arapça buluğ çağına giren kişi anlamındaki "*racul*" kelimesinin çoğuludur.[1532] Tasavvuf ıstılahında ricâl için kutup, gavs gibi ifadeler de kullanılmaktadır. Kutup, değirmen taşının miline denir. Değirmenin dönüşü bu sabit noktanın etrafında olduğu gibi, kainatın idaresi de Allah'ın izniyle bu kutba aittir.[1533]

Çerhî, evliyadan kırk bininin, ne kendisinin ne de birbirlerinin velî olduğunu bilmediğini belirtir. Âlemin düzeninin kendilerine havale edildiği ve kendilerine ahyâr denilen üç yüz kişi vardır. Ayrıca kırkına *ebdâl*, yedisine *ebrâr*, beşine *evtâd*, üçüne *nukebâ* veya *etkıyâ* denilir. Bunlar Hakk'ın has kulları olup en üst seviyede *gavs, kutup* veya *kutbu'l-ebdâl* bulunmaktadır. Sayıları kırk bin olan velîler arasındaki birbirini tanımama hadisesi, ricâl için söz konusu değildir. Bunların her biri, işlerini yerine getirmede diğerinin iznine muhtaçtır.[1534]

Ricalu'l-gaybin varlığını yakînî olarak bildiğini nakleden Çerhî, konuyla ilgili Abdullah b. Mes'ud'un Hz. Peygamber'den bir rivayetini nakleder. Hadiste; "*Şüphesiz Allah, üç yüz kişinin kalbini Hz. Adem'in kalbi üzere, onlardan kırk kişinin kalbini Musa'nın kalbi üzere, yedisinin kalbini İbrahim (as.)'ın kalbi üzere, beşininkini Cibrîl'in kalbi üzere, üçününkini Mikail (a.s.)'ın kalbi üzere, birininkini de İsrafil (a.s.)'ın kalbi üzere yaratmıştır.*"[1535] buyrulmaktadır.

Bir (gavs, kutup) öldüğünde, yerine üçlerden biri geçer. Üçlerden biri ölürse beşlerden biri, beşlerden biri ölürse yedilerden biri, yedilerden biri ölürse kırklardan biri, kırklardan biri öldüğünde yerine üç yüzlerden biri, üç yüzlerden biri öldüğünde

---

1532 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* c. III, s. 219.

1533 Bu yönüyle kutub, manevî derecesi büyük, velî bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir. Allah, emaneti, varlıklar içinde sadece insana vermiş ve buna bağlı olarak cümle kainatı da onun emrine boyun eğdirmiştir. Emaneti tahakkuk ettirebilen yani onu kuvveden fiile çıkarabilen kâmil velî, kendindeki bu özellikle bütün kainatın üzerinde, onun mahkûmu değil hâkimi gibidir. Kutb olabilme özelliği, herkeste bilkuvve vardır. Ama bunu gerçekleştirebilmek çok az kişiye nasib olmaktadır. Ancak kutub kendi kafasına göre hareket edemez. Zira mutlak bağımsız yetki ve güç sadece Allah'ındır. Emr âleminden halk âlemine doğru meydana gelen tenezzül olayları, kutb üzerinden cereyan ederek vuku bulur. Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, ss. 1166-1167; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 460-462.

1534 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 12-13, 16-17.

1535 Aynı eser, ss. 12-14.

de halktan biri onun yerine geçer. Onların bereketiyle Hakk Teâlâ ümmetin üzerinden belaları def eder. [1536]

Yakub-ı Çerhî, *ebdâl*in Hz. Peygamber'in zuhurundan önce var oldukları gibi, halen de varlıklarını sürdürdüklerini belirtir. *Ebdâl*, Hz. Peygamber'in zuhuruna kadar ortaya çıkmamışlardır. Hz. Peygamber döneminde de bir *kutbu'l-ebdâl* bulunduğunu söyleyen Çerhî, bunun Üveys-i Karanî'nin amcası İ'tesam-ı Karanî olduğunu iddia eder. Kendisi, Rahman'ın sıfatlarının mazharı olduğu için Hz. Peygamber'in; "*Yemen tarafından Rahman'ın kokusunu alıyorum*"[1537] hadisi bu zat hakkındadır. Rasûlullah (s.) nasıl Huzeyfe b. Yeman'a münafıkların isimlerini bildirmişse, *ebdâl*in isimlerini de bildirmiştir.[1538]

Ricâlu'l-gaybın özellikleri arasında zikr-i daim ile meşguliyet vardır. Bu hali yaşadıkları gibi başkalarına da telkin ederler. Ancak özellikle sabah namazı öncesi ve akşam namazı sonrasını zikre ayırırlar. Zikirdeki bu zaman uygulamasını Bahâeddin Nakşbend'in de kendisine emrettiğini belirten Çerhî konuyla ilgili şu beyitlere yer verir;

Zikirle nurunu hep artırdı, hakikati gösterdi

Her sabah ve akşam namazında lâ ilâhe illallah virdini gönül hoşluğuyla yerine getirdi.[1539]

Zikrin icrasında özellikle bu vakitlerin tercih edilmesi, Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Yanlarını yataklarından uzaklaştırır, korkarak ve umarak rablerine dua ederler*"[1540] âyeti doğrultusunda yapılan bir uygulama olması yanında, kişinin kendini dinlemesi, dünyevî bağlantıların azlığı bakımından da önemlidir.

1536 Aynı eser, s. 15.

1537 Ahmet b. Hanbel, *Müsned,* c. II, s. 541.

1538 Çerhî, *age,* ss. 16-17, 26-27.

1539 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 24.

1540 es-Secde, 32/16.

Çerhî, icra ettikleri görev açısından ricâlullahı kategorilere ayrılmaktadır. Buna göre Güney ve kuzey kutbu gibi ricâl arasında da iki kutup vardır ki bunlara *kutbu'l-ebdâl* ve *kutbu'l-irşad* denir.[1541]

Kutbu'l-ebdâl, uzlete çekilen ricâlin kutbu olup bunlara *uzlete çekilenler* anlamında *'uzletiyân* da denilmektedir. *Kutbu'l-irşad*, halka karışan ricâlin kutbu olup bu gruba girenler için de *işretiyân* tabiri kullanılmaktadır.[1542]

Çerhî, eserinde *uzletiyân* ve *işretiyân*ı sistematik bir tarzda ele almakla birlikte, bu tarz bir isimlendirmenin kendisinden önce de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Alâuddevle Simnânî (öl. 736/1336) yaşadığı tecrübeyi şöyle aktarır. "*Gayb âleminde temiz bir topluluk görüp onlara selam verdim. Onlar da selamıma çok güzel bir şekilde karşılık verdiler. Siz kimsiniz, diye sorduğumda 'sûfîleriz, yedi tabaka halindeyiz' dediler.*" Bunlar tâlibîn, mürîdîn, sâlikîn, sairîn, tahirîn, vâsılîn ve yedinci mertebedeki kutuptur. Orada her zaman birisi bulunur. Onun kalbi, Rasûlullah (s.)'in kalbi gibi olup kendisi *kutbu'l-irşâd*dır. *Kutbu'l-ebdâl*'in kalbi ise İsrafil (a.s.)'in kalbi gibidir. Bu sûfîlere halka karışanlar anlamında *işretiyân* denilmektedir. Birçok güzelliklere sahiptirler. Bunların da diğer insanlar gibi eşleri, çocukları, mal ve mülkleri, dost ve düşmanları vardır. Onlar, halkı Hakk'a çağırma hususunda enbiyanın halifeleridir. Allah'tan başkası onları bilmez. Şayet birisi Allah'ın yardımıyla *kutbu'l-irşadd*an birini veya halifelerini tanırsa o da müridler tabakasına girer.[1543]

Halkı irşadla vazifeli olmadıklarından *uzlete çekilenler* tabiri kullanılması onların, ruhban sınıfındaki gibi halktan kopuk bir yaşantı sürdüğü izlenimini uyandırmamalıdır. Bunların da diğer insanlar gibi eşleri, çocukları, mal ve mülkleri, dost ve düşmanları vardır. *Ebdâl*ler, bizim gibi yerler, içerler, ihtiyaçlarını giderirler, hastalanırlar, evlenirler. Hasta olmadıkça pek evde kalmazlar, toplumla iç içedirler.[1544] Zahirî âlemin kurallarına tâbî olurken, dinin hükümlerinden en ufak bir sapma göstermezler. Nefs-i emmârenin vasıflarından arınmış, Kur'an'a bağlanarak onu mutlak rehber edinmişlerdir. Mükaşefe ve müşahedenin neticesinde "*İyi bil ki,*

1541 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 26.

1542 Çerhî, *Neynâme,* ss. 176-177, 179; *age,* ss. 16-19, 21.

1543 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 18-19; *Neynâme,,* ss. 176-177.

1544 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyy,e* ss. 18-19, 28; *Neynâme,* ss. 176-177.

Allah'ın velîlerine korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir" [1545] âyetinin mazharı olmuşlardır. Böylece, beşerî yönlerini melekûtî ve nâsûtî hale getirmişlerdir.[1546]

Fatihâ Sûresi'nin; "*Biz ancak Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz. Bizi mükaşefe ve müşahedeye mazhar kıl. Kötü sıfatlardan arındır. Kulun ve Resûlüyün yoluna erdir. Nasıl ki Rasûlullah (s.) kendisine kemâl-i ubudiyeti şiar edinmişse, bizi de bu yola erdir*" [1547] hali ricâlullahda tecelli etmiştir.[1548]

Çerhî'ye göre uzlete çekilenlerin halka karışanlardan efdal olduğu yönler bulunmakla birlikte, halka karışanların da *uzletiyân*dan üstün yönleri vardır. Bununla birlikte *'uzletiyân, işretiyân*a tâbîdir.[1549] Uzlete çekilenler Melik'in nedimi, halka karışanlar ise vezirleri mesabesindedirler. Çerhî buna, Iyaz ile Sultan Mahmud arasındaki ilişkiyi örnek gösterir. Uzlete çekilenler, Iyaz'ın Sultan Mahmud'la arkadaşlığı gibi doğrudan Melik'le hemhal olanlardır ki hizmetin devamıyla meşguldürler. Vezirler zahirde halk ile bâtında Hakk'la beraberdirler. Melik'in halka yönelik işlerini icra eder, memleketin düzeni ile ilgilenirler. [1550]

Çerhî'nin rical arasında, *işretiyân*ın efdaliyyetini kabul etmesinin altında yatan sebeplerden birisi de onların kalbinin Rasûlullah (s.)'in kalbi kabul edilmesi olsa gerektir. Zira peygamberlerin en üstününün kalbi üzere olmak, aynı konumda olmayan diğer ricale üstünlüğünü de beraberinde getirmektedir.

İşretiyânın en önemli görevi, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münker'dir. Onlar, halkı Hakk'a çağırma hususunda enbiyanın halifeleridir.[1551]

Ricalin, âlemin düzeniyle ilgilenmeleri de aslında kendi iradeleri doğrultusunda değildir. Nasıl ki vezirler, işlerin yönetiminde yönetilenle direkt muhatap konumunda iseler, *işretiyân* için de aynı şey geçerlidir. Memleketi esas yöneten, Sultan'dır.

1545 Yûnus, 10/62.

1546 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 37.

1547 el-Fatiha, 1/5-7.

1548 Çerhî, *age*, s. 38.

1549 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 24; Çerhî, *Neynâme,* s. 176.

1550 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* s. 21; *Neynâme,* ss. 176-177.

1551 Çerhî, *age,* ss. 18-19, 21; *age,* ss. 176-177.

Çerhî, eserin devamında, bu iki grup arasındaki ilginç noktalara da temas eder. *Uzlete çekilenler,* tamamıyla teslimiyet içerisindedirler. Bunlar ne kendileri için ne de başkaları için Allah'a niyazda bulunmaz, O'nun her hükmüne razı olurlar.[1552] Şayet *uzletiyân*dan birisi hata işlerse, bu günahın affı için ne hatayı işleyen, ne de *kutbu'-ebdâl* değil, vezirler mesabesindeki *kutbu'l-irşad* mağfiret talebinde bulunabilir.[1553] İşretiyân ise dua ile tedbire başvurarak, halkın fakir ve sıkıntılılarına Hüdâ'dan yardım ister. Bununla birlikte kendi işleri olduğunda duada bulunmayıp teslimiyet makamındadırlar ve işlerini Allah'a havale ederler.[1554] Çerhî, bu uygulamaya sahabeden Hz. Osman (r.a.)'ı örnek gösterir. Hz. Osman da hizmetindekilerden hiçbirisine, kendisi için savaşma izni vermemiştir.[1555]

Burada ilginç olan birkaç yön bulunmaktadır. İlki, *ebdâl*den birinin her ne kadar iradesini Hakk'ta eritse de beşeri yönü itibariyle hatadan münezzeh olmadığıdır. İkincisi ise, kendi iradesiyle hareket etmemenin ve Hakk'tan gelene rızanın bir neticesi olarak kendisine verilecek ceza için af dilememesidir. Başka bir ifadeyle, kahır da olsa lütuf da olsa *'ale'r-re's ve'l-'ayn* şeklinde bir tutum içerisinde bulunulmasıdır.

Çerhî'nin *Mesnevî*'den naklettiği Şeyh Dekûki kıssası, *uzletiyân* ve *işretiyân*ın özelliklerini ifade sadedindedir. Dekûkî, Hakk'ı arama yolculuğuna çıktığında yedi kişiyle karşılaşır. Garip durumları dikkatini çeker. Zira hiç kimse onları görmemektedir. O yedi kişi, Şeyh Dekûkî'nin kendilerini görebildiğini fark edince, ondan kendilerine namaz kıldırmasını isterler. Hikayenin devamı *Mesnevî*'den nakille şöyledir.

Dekûkî sahilde namaz kıldırmak üzere onlara imam oldu

Cemaat da arkasında namaza durdular. Bu ne güzel bir kavim, bu ne güzide bir imam…

Ansızın gözleri denize doğru yöneldi, zira denizden imdat sesleri duydu.

Dalgalar arasında bir gemi, kazalara belalara uğramış, perişan hale gelmişti.

1552 Çerhî, *Neynâme,* s. 176, 179.

1553 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* ss. 21, 24.

1554 Çerhî, *Neynâme,* s. 179.

1555 Aynı eser, ss. 176, 179.

Gemidekiler korkuya kapılmışlar, feryatlarını göklere çıkarıyorlardı.

Kafir ve mülhit hepsi de imana gelmiş, başlarını dövüyorlardı.

Hüdâ'ya yüzlerce tazarruda bulunarak candan ahidler ediyor, adaklar adıyorlardı.

Dekûkî o kıyameti görünce merhameti coştu, gözyaşları akmaya başladı

Dedi ki: "Yâ Rabbi! Sen onların yaptıklarına bakma. Ey lütuf sahibi padişah, ellerini tut, imdatlarına yetiş.

Ey ebedî kerem ve merhamet sahibi, o kötü kişilerden bu kötülüğü defet.

Lütuf ve merhamet sahibi kullar, işleri düzeltmekte Hakk'ın huyuna sahiptiler

O pehlivanın duasıyla gemi kurtuldu, gemidekiler ise kendi gayretleriyle kurtulduklarını sandı.

O gemi kurtuldu, murat hasıl oldu, cemaatin namazı da tamamlandı.

Bibirleriyle fısıldaşmaya başladılar. "Acaba aramızdaki bu fodul[1556] *kim?" Dediler.*

Her biri diğerine gizlice söylüyordu. Dekûkî'nin arkasında olduklarından görünmüyorlardı.

Her biri "ben zulmetmedim. Böyle bir duayı, ne açıktan ne de içimden yapmadım" demekteydi

Birisi "bu işi yapan biz değiliz. İmamımız derde düştü, üstüne lazım olmayan bir şeyde münacatta bulundu" dedi

Bir diğeri "ey can dostum, bana da öyle geliyor" dedi.

Bu fodulluğu, Muhtar-ı Mutlak'a itirazın sıkıntısından ileri geliyor

Dekûkî "bakayım kerem ehli ne diyorlar" dedim.

Hiçbirini yerinde görmedim, hepsi de bulundukları yerden ayrılmıştı.

1556 Fodul, haddinden fazla görünen, başından büyük iş yapan anlamında kullanımaktadır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri,* c. I, s. 634.

Çerhî, kıssayı bu şekilde aktardıktan sonra "*şüphesiz duada bulunmaya ruhsat verilmiştir*" diyerek "*Rabbiniz buyurdu ki, bana dua edin duanızı kabul edeyim*"[1557] ayetini zikreder.[1558]

Şeyh Dekûkî burada *işretiyân* zümresine giren kimseyi sembolize etmektedir. Dekûkî'nin gördüğü insanlar ise *uzletiyân*dandır. *Uzletiyân*, *işretiyân*a tâbî olduğu için Dekûkî'nin namazda kendilerine imam olmasını istemişlerdir. Halkın işleri ve irşadı, *işretiyân*ın vazifesi olması hasebiyle Dekûkî'nin içinde, boğulmak üzere olan insanlara yönelik duada bulunma arzusu doğar ve dua eder. *Uzletiyân* ise nedîmler mesabesinde oldukları, her halükârda iradelerini Allah'ın iradesinde erittikleri için ne kendileri ne de başkaları için duada bulunmayıp sadece Allah'ı zikrederler. Buradan *işretiyân*ın kendi iradeleriyle duada bulundukları ya da iradelerini Hakk'ta eritmedikleri gibi bir durum anlaşılmamalıdır. İşretiyânın dua etmesi de Hakk'ın bu yöndeki iradesinin neticesidir.

İşretiyân ile *uzletiyân* arasındaki bir diğer fark şudur. *Kutbu'l-ebdâl* makamındaki kişinin, *kutbu'l-irşad* da olduğu gibi vefatıyla yerine başka birisinin geçmesi hadisesi söz konusu değildir. *Kutbu'l-ebdâl*, makamında sabit, ömrü uzundur. Sabitlik ve ömrün uzunluğu konusunu açıklayan Çerhî, bu makamın sahiplerinin Hızır ve İlyas[1559] (a.s.) olduğunu belirtir. Bunlar, farklı zaman periyotlarında pek çok kişiyle sohbet etmişler, birçok kişinin önünde onlara namaz bile kıldırmışlardır.[1560]

Ebdâl ile *kutbu'l-ebdâl* arasında mahiyet farkı önemli bir husustur. *Ebdâlin* yaşam süresi diğer insanlarınkine yakın olup vefatları halinde yerlerine bir başkası

1557 el-Mü'min, 40/60.

1558 Çerhî, *Neynâme,* s. 178-180.

1559 Hızır, Arapça yeşil demektir. Hz. Musa zamanında yaşamış, veli mi, peygamber mi olduğu kesin bilinmeyen bir zattır. Hz. Hızır'ın bu şekilde isimlendirilişi konusunda Ebu Hureyre şu hadisi nakleder: "*Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm buyurdular ki: "Hızır'ın "Hızır" diye isimlenmesi şuradan gelir. O, kupkuru beyazlamış ot destesinin üzerine oturmuştu. Deste, altında derhal yeşerdi.*" Âb-ı hayat denilen ebedîlik suyunu, Hz. İlyas (a.s.) ile bulup içtiği için, her ikisinin kıyamet gününe kadar bir tür dirilikle yaşadığına inanılır. Tasavvufta bast haline Hızır, kabz haline İlyas denir. İbn Arabî, İlyas'ın İdris (a.s) olduğunu ileri sürer. İdris (a.s.) Hz. Nûh'dan önceki nebî olup Allah Teâlâ onu mekân-ı âlîye ref' etmiştir. Bk. Tirmizi, Tefsir, Kehf, 3151; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* c. IV, ss. 28-29; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 358.

1560 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 28-32.

geçmektedir. Ancak *kutup* konumundaki kişi değişmemektedir. Bunlar da Hızır ve İlyas (a.s.)'dır.

Çerhî, Hızır ve İlyas (a.s.)'la ilgili; "*Cehaletin en büyüğünün Hâce Hızır ve Hâce İlyas'ı inkar eden kişilerde*" olduğunu belirterek tarihin çeşitli devirlerinde bu zatlarla karşılaştığını söyleyen kişilerin bulunduğunu belirtir. Bu iki isim, *'işretiyân*dan birçok meşayıh ve alimle zahiren ya da rüya yoluyla buluşup görüşmüştür. Çerhî, konuyla ilgili bizzat yaşadığı bir tecrübeyi dile getirir. Kendisinde memleketinde iken ilim tahsili için yolculuğa çıkma isteği belirmiş ancak buna imkan bulamamıştır. Ancak o sırada rüyasında Hızır (a.s.)'ın teveccühüne mazhar olur. Hızır (s.s.); "*Tahsil için yola çık ve gittiğin her yerde, her an bir ihtiyacın olduğunda beni an!*" der. Bu söz üzerine Çerhî tahsiline devam eder. Yaşadığı hadiseler, Çerhî'de bu rüyanın rahmânî olduğu düşüncesini kuvvetlendirir.[1561]

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçen; "*Kullarımızdan bir kul buldular. Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, bir ilim öğretmiştik*"[1562] âyetinde bahsedilen kişi, "*Bu kuldan kasıt kardeşim Hızır'dır. O çok sık hasta olur*" hadisinde de buyrulduğu üzere Hz. Hızır'dır.[1563]

Hızır ve İlyas uzun ömürlerinde birbirleriyle dosttular. İlyas (a.s.), sık sık rahatsızlanan Hızır'ın hastalığında hizmetini görmekte olup aynı zamanda Onun amcasıdır. Hızır (a.s.) uzun boylu, iri cüsseli, ince bakışlıdır. Üç vasıta ile Nuh Peygamber'e ulaşır. Bunlar; Mülkân b. Belyân b. Sâm b. Nûh'dur. Hızır (a.s.)'ın murakabesi çok olup, vakarlı, temkin sahibi ve birçok ilme vâkıftır. Hz. Peygamber

---

1561 Aynı yer.

1562 el-Kehf, 18/65.

1563 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 32. Genelde müfessirler, bu zatın Hızır (a.s.) olduğunu kabul ederler. Mutasavvıflarca Hızır'ın hiç vefat etmediği, bazen görüldüğü nakledilmektedir. Onun için buradaki "*rahmeti*" kelimesini uzun hayat şeklinde tefsir edenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte ulemadan bazıları "*Senden önce hiçbir insana ebedî yaşama vermedik"* (el-Enbiyâ, 21/34) âyetinden hareketle Hızır'ın vefat ettiğini ileri sürmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşr., İstanbul 1979, c. V, ss. 3260-3261; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. V, s. 133. Peygamber Efendimiz (s.)'in Hz. Musa ve Hızır (a.s.)'la ilgili hadisi için bk. Buharî, Tefsir, Kehf 2, 3, 4, İlm 16, 19, 44; Müslim, Fedail 170, hno: 2380; Ebu Davud, Sünnet 16, (4705, 4706, 4707); Tirmizi, Tefsir, 18, Kehf, hno: 3149

(s.)'in getirdiği şer'î hükümlere uyduğu gibi, halkı da buna tâbî olmaya çağırır. Hazinelerin tamamı ona zahir olup, ihtiyaç sahibi kullara yardımlarda bulunur.[1564]

Çerhî, Hızır'ın özellikleriyle ilgili şu bilgilere yer verir. Rasûlullah (s.)'den önceki zaman diliminde her beş yüz yılda bir dişleri yenilenirdi. Rasûlullah (s.)'in gönderilişinden sonra ise yüz yirmi yılda bir yenilenmektedir. Birçok kez evlenen ve evlatları bulunan Hızır'ın artık bu dönemde (Çerhî'nin dönemi itibariyle) evlenmeyi terk etmiş ve çocukları kalmamıştır. Eşleri ve çocukları Hızır'ın kimliğini bilmemektedir. Yaşantısı diğer insanlar gibidir. Pazara çıkar, bir şeyler satar, Mina ve Arafat'ta bulunur, güzel seslilerle arkadaş olup onlardan Kur'an-ı Kerim dinler. Vecd galip gelir, bir gece veya daha fazla vecd içerisinde kalır. Salihleri ziyarete ve Cuma namazlarına gider, evliya ile bir araya gelir. Hac mevsiminde Arafat'ta ve Recep ayında yılda iki kez emr olunduğu yerde hazır bulunur.[1565]

Çerhî, Buhara meşayıhından Hızır anlayışıyla ilgili şu nakilde bulunur. Recep ayının ilk cuması Hızır (a.s.) Buhara'da bulunarak bayramını Buhara ve Semerkant'ta geçirir. Bu düşüncenin tezahürü olarak, cemaat Recebin ilk cumasında, belki karşımdaki Hızır (a.s.)'dır ümidiyle birbiriyle musafahalaşmaktadır.[1566]

Çerhî, Hızır (a.s.)'ın sık sık يَا حَيٌّ يَا قَيُّومُ يَا لا إلهَ إلاّ انتَ اسئَلُكَ ان تُحييَ قُلُوبُنَا بِنُورِمَعرِفَتِكَ اَبَدًا duasını okuduğunu belirtir. Hızır (a.s.), İlyas (a.s.), bütün gayb ve şehadet âleminin evliyası ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzeredir.[1567]

Çerhî, Hızır'ın isminin, sahabe döneminde de bilindiğini belirtir.[1568] Buna göre Rasûlullah (s.) ashabı ile Tebük seferinde iken, ikindi namazından sonra gaybden bir beyit dinlerler. Ashap, beyti söyleyen kişiyi göremeyince, Hz. Peygamber (s.), "*bu kardeşim Hızır'dır, sizlere övgüde bulunuyor*" şeklinde mukabelede bulunur.[1569] Ashabın dinlediği beyitler şöyledir:

Bugün süvariler heyecanla ileri atılmada

1564 Çerhî, *age,* s. 30.

1565 Aynı eser, ss. 33-34.

1566 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 34.

1567 Aynı eser, ss. 35-36.

1568 Konuyla ilgili hadis için bk. Tirmizi, Tefsir, Kehf, 3151.

1569 Çerhî, *age,* ss. 30-31.

Düşman gecenin karanlığını kurtuluş bilmede

Harb, ricâl-i mihrabın mesleği oldu

Rablerinin yardımıyla meşakkatler halloldu[1570]

Çerhî, bu beyitle ilgili büyüklerden birisi demekle yetinip kaynağını vermediği şu anekdotu aktarır; "*Ben bu beyti, bir kitabın arkasından Hace Hızır'a okudum. Hâce Hızır bir gün baktılar ve 'halk arasında söz bâkî kalır' deyip tebessüm ettiler.*"[1571]

Çerhî, Peygamber (s.)'in nübüvvetinden önce Hızır (a.s.) ile sohbet ettiğini, ancak kendisini tanımadığını iddia eder. Kendisi, Hızır (a.s.)'ın, Hz. Peygamber'in nübüvveti sonrasında yaşadığı bir hadiseyi onun ağzından şöyle nakleder; "*Rasûlullah (s.)'in yanında idim. Ensar'dan birinin evindeydi. Yanında birçok ashabı vardı ve düşmandan korkup endişeleniyorlardı. Rasûlullah (s.); 'Cenâb-ı Allah, Muhammed (s.)'e salât olsun diyen her mü'minin kalbini nuruyla aydınlatır' buyurdular*". Çerhî'nin Hızır'dan naklettiği bir başka hadise şöyledir: "*Ben ve Hâce İlyas, Hz. Peygamber'in yanındaydık. Düşman onlara galebe çalmıştı. Hz. Peygamber (s.) ashabına; 'Sallallahu 'alâ Muhammed' deyip kafirlere saldırın buyurdu. Ashab da bu emri yerine getirip düşmanlara saldırdılar ve hezimete uğrattılar.*"[1572]

Çerhî, rical ve Hızır (a.s.)'la ilgili bu değerlendirmelerinden sonra, içinde bulunduğu dönemdeki *kutbu'l-irşad*ın kimliğine değinip zamanın *Kutbu'l-irşad*'ı kendisine tanıtan Allah'a hamd eder. *Kutbu'l-irşad*, şeyhi Hâce Bahâu'l-Hakk ve'd-Dîn el-Buhârî en-Nakşbendî'dir. Bahâeddin Nakşbend'den sonra kimin kutupluk makamına geçtiği hususunda şüpheye düşmüştür. Ancak bir süre sonra *kutbu'l-irşadın* alâmetlerini, yirmi yıl ona hizmet eden Alâeddin Attâr'da da gördüğünü belirtir.[1573] Hattâ içinden, Alâeddin Attâr'ın, Hâce Bahâeddin Nakşbend'in mertebesinde olup olmadığı düşüncesi geçirmiştir. Bir gün beraber namaz kılarlarken namazda geçen " تلك

1570 Aynı eser, s. 31.

1571 Aynı eser, ss. 31-32.

1572 Çerhî , *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 32.

1573 Aynı eser, ss. 24-25.

على بعض الرسل فضلنا بعضهم"[1574] ayetini okuduğunda sorusuna cevap bulmuştur. Mescidden cemaat haneye giderlerken Hace Alâeddin Attâr söz konusu âyetten hareketle Çerhî'ye; "*Bu tür tafdil nebîler arasındadır. Bu durum velîler arasında da olur mu olmaz mı?*" diye sorunca Çerhî; "*Olur*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Alâeddin Attâr; "*Şayet bir kimse bu dergâha bağlanmışsa o insan mübarektir. Böyle olduğu halde sen vehmediyorsun*" diye mukabelede bulunur. [1575]

Bu görüşme muhtemelen Çeganyan'da vuku bulmuştur. Attâr'ın daveti üzerine Çeganyan'a giden Çerhî'nin, Alâeddin Attâr'ı Bahâeddin Nakşbend'le kıyaslaması, Bahâeddin Nakşbend'in vefatı sonrası gerçekleşen bu ikinci buluşmada meydana geldiği düşüncesini destekler niteliktedir.

Bu bilgiler çerçevesinde Çerhî'nin, irşada ehliyet ile ricalu'l-gaybı birbirinden ayırdığı görülmektedir. Mürşidin, kutup veya işretiyândan olması mümkün[1576] ama zorunlu değildir. Başka bir ifadeyle mürşidin rical zümresinden olması gibi bir zorunluluk yoktur. Bununla birlikte *kâmil ü mükemmil* bir şeyh aynı zamanda ricalden, özellikle de kutup makamında birisi olursa, en muteber mürşiddir.

1574 "*İşte o elçilerden kimini kimine üstün kıldık.*" el-Bakara, 2/253.

1575 Çerhî , *age*, s. 25.

1576 Aynı eser, s. 24.

SONUÇ

Yakub-ı Çerhî, temelleri Timur'la atılıp Şahruh'la birlikte sistemli bir devlet yapısına kavuşan ve dönemi itibariyle en güçlü İslam devleti hüviyetine sahip olan Timurlular devrinde yaşamıştır.

XV. asra genel hatlarıyla baktığımızda iki önemli özellik dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi ilim ve sanat alanındaki canlılıktır. Özellikle matematik, tıp, tarih, coğrafya ve güzel sanatlar alanlarında değerli çalışmalar ile Maveraünnehir-Semerkant, İstanbul-Bursa bölgeleri arasında sürekli ve canlı bir ilim alış-verişi söz konusudur. İkinci önemli yön ise tasavvuf ve tarikatlar dünyasındaki hareketliliktir.

Mutasavvıfların halk nezdindeki itibarı, Timur'un ve neslinden gelen emirlerin sûfîlere yakınlaşma çabasını beraberinde getirmiştir. Adlarına hankâhlar, kervansaraylar kurulup geniş vakıf arazileri tahsis edilen mutasavvıflar, etnik ve kültürel açıdan çeşitlilik gösteren toplumun, hemen her kesimine seslenebilecek şekilde kurumlaşmaları hasebiyle siyasî ve sosyal alanda etkindirler.

Çerhî'nin müntesibi olduğu Nakşbendîlik, o zamana kadarki genel yapısı itibariyle başlıca üç kısma ayrılabilir: Birincisi, Hz. Ebu Bekir'le başlayıp Hâce Ebu Ali Farmedî (478–79/1085–86) ile sona eren, tarîkatın henüz "*Nakşbendiyye silsilesinden gelme*" şeklinde ayırt edici vasfının bulunmadığı dönemdir. İkincisi, manevî uygulamalarıyla tarîkatın, kendini diğerlerinden ayırıp kimliğini kazandığı evredir. Bu dönemin mutasavvıflarını Orta Asya şeyhlerinden Yusuf-ı Hemedanî (öl.440–441/1048–49–1050) ile başlayıp Hace Emir Seyyid Külâl (772/1371) ile sona eren yedi kişilik Hâcegân grubu oluşturmaktadır. Bir kurucu olarak Bahâeddin Nakşbend'le birlikte üçüncü safha başlamaktadır. Bu devrede tarikat, "*Nakşbendiyye*" adını alır.

İlim, sanat ve tasavvufun zirvede olduğu bir dönemde yaşayan Çerhî'nin, tasavvufî geleneğe sahip, iyi eğitimli bir aileden geldiği görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "*Sufî muhaddis değil, muhaddis sufî ol*"[1577] prensibi yani zahirî ilimlerden sonra tasavvufa intisap, Çerhî için de geçerlidir. Kendisi, her ne kadar

---

[1577] Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri,* s. 33.

tasavvuf kültürünün hakim olduğu bir ortamda yetişse de tarikata intisabı, içindeki tereddütleri yenmesi neticesindedir.

Döneminin önde gelen alimlerinden olan Çerhî, ilimde bir metot olarak bilgi edinme vasıtaları arasında akılla birlikte salih rüya ve ilhamı da kabul eder. Bu noktada kendisinin de işârî tarzda kaleme aldığı tefsirini her kesimden insanın anlayamamasını normal karşılar. Zira ona göre sûfînin tekamül sürecinde verdiği eserleri en iyi şekilde anlamak, onun içinde bulunduğu hali okuyucunun da yaşamasıyla mümkündür.

Anlamanın güçlüğü yanında, sûfînin içinde bulunduğu hali anlatması yönünde de engeller vardır. Çerhî, anlatılması zor olan bu tip kavramlara adem, fenâ, sekr, tefrika, semâ ve vecd gibi halleri misal vererek, Arapça gibi o dönem itibariyle en zengin dilin bile sufinin halini aktarmada yetersiz kaldığını belirtir. Ancak gerek kendisinin gerekse mutasavvıfların dilin yetersizliğini aşmada sembolik ifadeler kullanmalarının bir sebebi daha vardır ki, o da hakikatin sırlarını ehil olmayanlardan gizlemektir.

Çerhî'nin karakter ve meşrebini tespit açısından kendi eserleri yanında etkilendiği ve eserlerinde değindiği şahsiyetler de önemlidir. Çerhî'nin, melâmî yönü ağır basan Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî'yi silsilede Ebû Alî-i Fârmedî ile Ebu'l-Hasan-ı Harakânî arasına yerleştirmesi, kendisindeki melâmî yönün tezahürü olsa gerektir. Ayrıca kendisine "Mevlevî" mahlası atfedilecek derecede Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye eserlerinde yer vermesi, Ebû Said Ebu'l-Hayr'ın beyitlerini şerh edip, bazı şathiyelere izahlar getirmesi bu tespiti desteklemektedir. Ancak, seyr ü sülûkta seyr ilallah ve seyr fillah kavramlarına değinirken, cezbe ağırlıklı seyr-i enfüsîden ziyade seyr-i âfâkîyi sisteminin temeline oturtması, irşad noktasında temkin ehli bir sûfî olduğunu göstermektedir.

Yaratılış ve kainat konusunda Çerhî'de İbn Arabî'nin etkileri görülmekle birlikte o, varlık konusunda şuhûdî tevhidi benimser. Tevhidi; taklîdî, burhânî ve şuhûdî diye üçe ayıran Çerhî, en üstün tevhidin şuhûdî tevhid olduğunu ileri sürer. Bu konumuyla Çerhî'nin, vahdet-i vücûdun karşısına şuhûdî tevhidi sistemli bir düşünce halinde ortaya koyan İmam-ı Rabbânî'nin öncüsü olduğu söylenebilir. Çerhî'nin

İmam-ı Rabbânî'ye öncülük ettiği bir diğer husus ise, yine İmam-ı Rabbânî tarafından seyr ü sülûk metodu olarak sistemleştirilen letâif-i hamsedir.

Eserlerinde günümüze de mesajlar veren Çerhî'ye göre anlam arayışı, insan varoluşunun ayrılmaz bir yönünü teşkil ederken onu diğer canlılardan ayıran temel özelliktir. Bu noktada tasavvuf, insanın varlığı anlamlandırmasında kendine has metotlarla çözüm önerileri sunan bir sistemdir.

İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşan birey, gerçek mânâda Allah'ın halifesi olma vasfına erecektir. Böylesi bir seviyeye ulaşmak ise kötü sıfatların giderilip güzel vasıfların kazanılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla seyr ü sülûk, sadece bâtını ilgilendiren bir husus olmayıp insanın yaratılış gayesine uygun olarak yaşadığı her ânı kapsamaktadır.

İnsanın halife konumuna ulaşabilmesi, Hakk'ın isimlerini kendinde yansıtmasıyla mümkündür. Bunun için kişi kalbini beşerî bağlardan temizlemeli, nefsin heva ve hevesinden, şeytanın vesvesesinden uzak durmalıdır. Bunun temel şartı ise, her hâl ü kârda dinin emirlerine uymaktır. Dolayısıyla şeriat, dinin uygulamaya dönük prensiplerini ihtiva ederken, tarikat da bu hükümlerin uygulanması noktasında müridi motive eden önemli bir unsurdur.

Tarikatın temel unsurlarından biri mürşiddir. Uzun süreli çile ve riyazetle elde edilebilecek bir noktaya, mürşidin nezaretinde çok kısa bir sürede ulaşılabilir. Zira mürşid daha önce bu yollardan geçmiş, tuzak ve engelleri görmüştür. Mürşid, salikin istidat ve kabiliyetini bilmekte, yol göstericiliğiyle onu yanlış mecralara sürüklenmekten alıkoymaktır. Bu sebeple mürid, seyr ü sülûkunda hedefe ulaşabilmek için seçtiği yolun kural ve kaidelerine riayet etmelidir.

Mürşidi farklı kategorilere ayıran Çerhî'ye göre *kâmil ü mükemmil* mürşid, *nûrânî* ve *nurbahş*tır. Yani kendisi doğru yolu bulup ulaştığı bu hakikate, başkaları için rehberlik edebilen kişidir. Ancak mürşid, kemal vasfını taşımakla birlikte *mükemmil* olmayabilir. Çerhî, bunun için *mukallid* tabirini kullanır. *Kâmil ü mukallid* şeyh, *nûrânî*dir ama *nurbahş* değildir. *Kâmil* ve *mukallid* tarafından telkin edilen zikrin, daha öncekine göre pek tesiri olmamakla birlikte böylesi bir mürşidden terbiye gören müridde de ümit vardır.

Mürşide taalluk, sülûkun belli bir evresine mahsustur. Mâsivânın yerini öncelikle mürşid almaktadır. Böylece mürid, somut sevgiden soyuta, yani hakîkî sevgiye doğru ilerleme kaydedecektir. Kişide bu kabiliyet zuhur ettiğinde, mürşid de mâsivâ konumuna gelmektedir. Bu noktada mürşid kalpten çıkarılmakta, sadece Allah'a yer verilmektedir.

Çerhî'nin üzerinde durduğu üveysî tarzda eğitim, yaşayan şeyhin rehberliğini devre dışı bırakmadığı gibi birbirlerini tamamlayıcıdırlar. Zira her iki durumda da mürşidin ruhaniyeti, vücuduna hasredilmemektedir. Önemli olan şeyhin sûreti değil, müridi o makama taşıyan maneviyatıdır. Ölümle ruh, ten kafesinden kurtulmaktadır. Bu yüzden müteveffa bir mürşidin, ontolojik mânâda hayatta olan birisine telkinde bulunmasına engel değildir.

Mürşidin müride bilinçli olarak tutum değişikliği sağlamaya yönelik uygulamaları arasında sohbet, zikir, rabıta vb. usûller bulunmaktadır. Tutum değişikliği, kendi kendine gerçekleşen bir süreç değildir. Mürid kavramının, irade kelimesinden türemesi bundandır. Mürid, öncelikle seçicilik ve güdülenmeyle, ardından da sohbet, riyazet vb. uygulamalarla olumlu bir karakter yapılanmasına doğru seyr eder.

Sülûkun ilk adımı tevbe olup üç aşaması vardır. Kişi öncelikle işlediği günahlardan pişmanlık duyup bir daha işlememeye azmetmelidir. İkincisi, kullukta derinleşmeye karar verdikten sonra güzel hasletler kazanmaya çalışmaktır. Tevbenin en üst derecesi ise, Hz. Peygamber'in uyguladığı tarzda olup sırf Allah rızası için yapılan tevbedir.

Ahlâkın ferdî, dînî ve sosyal yönlerine temas eden Çerhî, yalan, iftira gıybet, cimrilik, kibir, gösteriş haset gibi davranışların, insanların kendilerine ve topluma yabancılaşmasını ve sağlıklı ilişkiler kuramamasını da beraberinde getireceğini belirtir.

Müridin sülûktaki iyi niyeti, ihlâsı da beraberinde getirmektedir. İhlâsın bâtın ve zâhir şeklinde iki yönü olup ilki, kişinin kalbindeki kötü vasıfları düzeltmesidir. Diğeri ise amele tekabül eder ki menhiyattan uzak durup Hakk rızasını gözetmektir. İyi niyet ve ihlâs, kişide bir düşünce ve davranış kalıbı olarak teşekkül ettiğinde, benlikteki kötü vasıflar kaybolurken istikamet onun yerini alır.

İstikamet, zahirî ve bâtinî olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Kulun belli vakitlerde edâ etmesi gereken namaz, oruç, hac, zekat vb. ibadetler, dinin hükümlerine uyup nehiylerinden kaçınmak, istikametin zahirî yönünü teşkil etmektedir. Bâtınî istikâmet ise kulun kalbinde her an Allah'ın huzurunda bulunduğu şuurunun oluşmasıdır ki bu aynı zamanda hakîkî imandır. Zira Allah'tan gafil halde geçirilen en küçük zaman dilimine bile ömür boyunca tekrar ulaşılamayacaktır. Kalp tasfiyesi ile insan, Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir ayna haline gelebilecektir.

Sülûkun getirilerinden birisi de fakr olup Çerhî bunu ikiye ayırır. İlki, tasavvuf ıstılahında da genel kabul gören, kişinin sadece Allah'a muhtaç, gayrından müstağnî olup nefsânî temayüllere kapılmaması anlamındaki fakrdır. Diğer fakr ise, maddî anlamda yoksulluktur. Bu da kendi içinde; kişinin isteğine bağlı fakr ve irade dışı zorunlu fakr şeklinde iki kısma ayrılır. İnsanın iradesini, Hakk'ın iradesinde teslim etmenin tezahürü noktasında, bilincine erilmiş ikinci tür fakr daha üstündür.

Tasavvufî tabirlere kategorik bir yaklaşım sergileyen Çerhî, duayı da iki kısımda inceler. İlki, müridin, ahlâkının güzelleşmesi yolunda yaptığı ve daha ziyade kendini ilgilendiren duadır. Diğeri ise belli bir manevî mertebeye ulaşmış kişinin, bırakın kendisini halkın maslahatı noktasında bile Hakk'tan talepte bulunmayı ruhsat kapsamında değerlendirdiği duadır. Ancak buradan, duanın terki gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira insanın içinde bulunduğu manevî hale bağlı olarak sadece niyazın mahiyeti değişmekte ve dua, Hakk'ı övmeye hasredilmektedir.

Halkın muhabbet ve düşmanlığını Hakk'tan bilmeyi takvânın alametlerinden sayan Çerhî'nin, takvâya "*sakınmak*" anlamı verdiği ve vicdanla ilişkilendirdiği görülmektedir. Böylesi bir yaklaşım, kalbin onaylamadığı bir hususta fukahanın cevazıyla bile hareket etmemeyi beraberinde getirmektedir.

Seyr ü sülûkta ilerleyen derviş, bu yolculuğunda kabz ve bast hallerini sürekli yaşar. Kabz hali, zulmet ve tembellik şeklinde de tanımlanabilir. Allah'ın Cemal ve Celâl isimlerinin tezahürü olması hasebiyle telvin-temkin, kabz ve bast gibi haller, daima maşuktan kaynaklanan hususlardır. Bununla birlikte Allah'ın Celâl ve Cemâl isimlerini celbeden de sâlikin hal ve tavırlarıdır. Şayet kişide kabz varsa bu, ondaki küfr zulmetinin neticesidir. Bast halinin oluşması ise O'na dostlukla gerçekleşir. Burada sâlikin dikkat edeceği husus, Celâl'in kabzında da Cemâl'in bastında da

müşahededen uzak durmamak, kabz halinde istiğfara, bast halinde ise şükre yönelerek her an nefsini hesaba çekmektir. Bunu vukûf-ı zamanî olarak tanımlayan Çerhî'ye göre sâlik, bağışlanma ümidiyle her an O'na yönelmelidir. Zira O'ndan başka müracaat edeceği bir kapı yoktur.

İnsanın hayatına anlam katan unsurlardan biri de aşk ve muhabbet olup kaynağı Hakk'tır. Ruhun bir unsuru olduğu için tanımlanamayan aşk, aslında Allah'a yöneltilmesi gereken bir kabiliyet iken, insan bunu farklı mecralara sevk edebilmektedir. Bu noktada *kâmil ü mükemmil* şeyh, aşkı mecâzîden hakîkîye çevirmekle görevlidir. Hakîkî aşkı bulan kişi, varoluş gerçeğine uygun hareket edecek, kendisinde istikamet gerçekleşecek, ibadeti yalnızca Hakk için yaparak, fenâya erecektir.

Fenâ zulmânî-tabîî varlıktan ve rûhânî-nûrânî varlıktan olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Söz konusu durum, varlığın iki kutbunu yansıtmaktadır. Varlığın bir kutbundaki birey, içinde bulunduğu sonlu dünyanın kurallarına uymak durumundadır. Zulmânî, tabîî varlıktan fenâ ile sâlik varlık elbisesini, taptığı şan ve şöhreti, gerçek sevgilinin aşkı uğruna yok edip bütün ayıplardan temizlenmekte, bir anlamda ölmeden evvel ölme sırrına ererek kendindeki ilahî, sonsuz yönü keşfetmektedir.

Zulmânî varlıktan fenâ ile sonsuzu keşfeden sâlik, bağlı bulunduğu sonlu âlemi de böylece anlamlandırabilecektir. Kişi, zulmânî varlıktan fenâ ile sülûkta nihayete ermiş değildir. Fenânın diğer yönünü nûrânî varlıktan fenâ oluşturmaktadır. Bu durumdaki kişi, toplumla münasebetini devam ettirmekte, zahiren diğer insanlara karşı bir faikıyeti görülmemektedir. Kul, böylesi bir sıfatsızlığa erdiğinde, zahir ehlinin onu tanıması zordur. Çerhî'nin, fenâ halinin artması durumunda geri dönüşün gerçekleşeceğini belirtmesi, zulmânî varlıklardan fenâ ile yetinmeyi, bir eksiklik olarak kabul ettiğini de göstermektedir.

Ruh, nefs ve beden üçgeninde yer alan insanoğlunun zahiri, bâtınına göre şekillenmektedir. Beden açısından bakıldığında insan su ve topraktan başka bir şey değildir. Ruh ise Allah'tan gelen yönü ifade etmesi yanında insanın halîfelik vasfını kazanması da kendisine ruhun üfürülüşüyledir. Nefse gelince, bedenin ölümüyle birlikte o da yok olmaktadır. Nefs, deyim yerindeyse kesîf bedenle, latîf ruh arasında bir katalizör görevi yapmakta olup Çerhî'nin nefsu't-temeyyüz olarak isimlendirdiği

nefis, bedenin gündelik ihtiyacını gideren yeme, içme, üreme gibi vasıflar için gereklidir. İnsanın hakikati ise cân da denilen ruhtur.

Cân, bu beden kafesindeyken özünden ayrı olup aslî vatanının özlemi içerisindedir. İnsanın asıl vatanına kavuşma yolundaki gayreti, kendisinde kemâlât şeklinde zuhur edecektir. Dolayısıyla, ten kafesi içerisinde olduğu, yani hayatiyeti devam ettiği sürece insan, bilgi ve eylem bütünlüğü içinde olmalıdır. Kişi, bu bütünlük içerisinde yaratılış gayesine uygun davranıp ölmeden evvel ölüm sırrına ermek durumundadır. Bu ise, kalp dünyasında Allah'tan başkasına yer vermemek, dünyalığa bağlanmamakla mümkündür. Hayatın ve ölümün sırrı budur. Sözü edilen sırra eremeden vefat eden insanın ölümü "*sıradan bir ölüm*"dür ki, Mevlânâ'nın ifadesiyle "*şeb-i arûs*" niteliği taşımaz. Hallâc'ın ontolojik manadaki ölümü istemesindeki sebep de hayat ve ölümün sırrına erişindendir. Bedenin ölümüyle ruhu bu kafesten kurtulup sevgiliye ulaşacaktır.

İnsanın mensubu olduğu kainatla ortak birçok yönü vardır. Mahlûkâtın yaratılış gayesi; Hakiki Sevgilinin kendisini izhar etmeyi, bütün âlemi, cemal ve kemalinin mazharı kılmayı istemesidir. Allah'ın sıfatlarını yansıtabilme kabiliyeti dolayısıyla insan ayna gibidir. O, kendinde Allah'ın sıfatlarını gerçekleştirdiği ölçüde kemâlâtta ilerleyecek, halifelik vasfına sahip olacaktır. Potansiyel olarak insan-ı kâmil olma özelliği herkeste bulunmakla birlikte, bunun kuvveden fiile çıkarılması çabaya bağlıdır. İnsanoğlu, içinde yaşadığı dünyayı, güneşi, yıldızları kendisiyle mukayese ettiğinde ne kadar küçük ve zavallı kaldığını fark edecektir. Kur'an-ı Kerim'de insanın dikkati kainata, yaratılmışlara çekilmekte, boyut itibariyle diğer canlılardan farksızlığına işaret edilirken halifelik sıfatıyla da bu evrendeki ayırt edici vasfına atıfta bulunulmaktadır. Bu halifelik vasfı dolayısıyla güneş, ay, denizler, nehirler ve hareketi sağlayan yıldızlar, yerde ve göktekiler, nicelik açısından çok küçük kalan insanın emrine sunulmuştur. Öyleyse insanın ayırt edici özelliği niceliği değil, yaşamındaki niteliğidir.

ABSTRACT

Ya'qub b. Otman b. Mahmûd who was an early shaikh of the Naqshbandi order, born in the Charkh of the Logar district near Gazna.

He studied first in Herat and then in Cairo. When he was in Cairo, Charkhy was a classmate of Khaja Zayn-al-Din Khafî, founder of the Zaynî order, and studied under Sehab-al-Din Sherwani. Then Charky went to Bukhara and earned a licence to deliver fatwas.

Shortly before leaving Bukhara he met Khaje Bahâ-al-Din Naqshband and expressed the wish to join his circle. After short time Charkhy initiated into the order by Baha-al-din himself and assigned for his formal training to Ala-al-Din Attâr.

After the death of Baha-al-Din Naqshband in 791/1389, Charkhy left Bukhara first for Kesh and then for Badakhshan. There he received a letter from Attâr reminding him Baha-al-Din's wish that Charkhy keep his company. He joined Attâr in Chaganian, remaining there until his teath in 802/1400. Charkh moved to the region of Hesar Shadman and spent almost half a century there, dying in the village of Halfetu in 851/1447.

The fame of Charky continues down to the present. His tomb now situated on the lands of Hesar Shadman outside Dushanbe, is still an object of pilgrimage being the principal holy place of Tajikistan. The People of Logar would gather there on the occasion of the mulberry harvest to celebrate his memory with both prayer and picnic.

He left behind five spiritual successor but the most important of them is Khadja 'Ubayd Allah Ahrâr. The Naqshbandi Order became firmly rooted in Central Asia and spread also to other regions of the Islamic world with him.

Charky has got several writings and his books sheds light on the Naqshbandiyyah of his time such as *Nay-nama* that the most ancient piece of writing in explication of the *Mathnawi* and a commentary on the prologue to Rumi's *Mathnawi* and two of the stories contained in its first book. The *Rasala Onsiye* is about Naqshbandi practices; The *Rasala Abdaliya* concerns itself with questions relating to sainthood. *Hawraiya Jamaliya* is an extended commentary on quatrains attributed to Abu Said b. Abi'l-Kayr. *Sarh al-Asma al-Hosna* is about the ninety-nine

names of God. *Tafsir* that the commentary on the opening chapter of Koran and its last two sections. And *Tarika-i Hatm-i Ahzab, al-Ahadis al-Erba'un, Sharh Nisâb al-Sibyan li al-Farahî, Resala der 'ilm Farez* a few quatrains composed by Charky himself.

Charky was very active during his life. He never talk over with governer but worked for people. The life of Ya'qub Charky is very important because it helps us to understand the mentality of Naqshbandiyyah in the Central Asia and the Ottoman Empire.

BİBLİYOĞRAFYA

Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.

Abu Manneh, Butrus, "A Note on Rashahât-ı 'Ain al-Hayat in the Nineteenth Century", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1997, ss. 61-66.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve Muzilü'l-Libas,*neşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdulah Kartal, İstanbul 1996.

Ahrâr, Ubeydullah, *Risâle-i Vâlidiyye*, tash. Arif Nevşâhî, Tahkîkât-ı İslâmî, Tahran (1373/1994), c. IX, sayı 1-2, ss. 65-77.

Aka, İsmail, "15. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlularda Zirâî ve Ticarî Faaliyetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1981, ss. 111-120.

- "Mirza Şahruh Zamanında Timurlularda İmar Faaliyetleri", *Belleten*, TTK Yay., Ocak-nisan 1984, c. XLVIII, sayı 189-190, ss. 285-297.

- *Timurlular*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.

Akpınar, Cemil, "İcazet", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 397.

Algar, Hamid, "Nakshband", *Shorter EI,* ed. H.A.R. Gibb-J. H. Kramers, Leiden 1974, s. 436.

- "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order", *Akden des VII. Kongresses für Arabistik und Islâmwissenschaft,* edit.: Albert Dietrich, Göttingen 1976, ss. 44-47.

- "Ahrâr", *EI Supplement*, Leiden 1980, Fasikül 1-6, ss. 50-51.

- "Bahâ-al-Din Naqsband", *EIr*, London 1989, c. III, s. 433.

- “Çarkî, Mewlânâ Ya’qûb b. ‘Otmân b. Mahmûd”, *EIr*, London 1989, c. IV, s. 819.

- “A Brief History of the Naqshbandî Order”, *Naqshbandis*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Institut Français d’Études Anatoliennes, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris, 1990, ss. 3-44.

-“Bokârî, ‘Alâ’-al-Dîn Mohammad”, *EIr*, ed. Ehsan Yarshater, London&NewYork 1990, c. IV, ss. 330.

- “Political Aspects of Naqshbandi History”, *Naqshbandis*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Institut Français d’Études Anatoliennes, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris, 1990, ss. 123-152.

- “Alâeddin Attâr”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II., ss. 319-320.

- “İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbn Arabî Düşüncesinin İzleri”, çev. Salih Akdemir, *İslamî Araştırmalar*, Ankara Ocak 1991, c. V, Sayı 5, ss. 1-3.

- “Gucduvânî”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 170.

- “The Last Great Naqshbandi Shaykh Zaynullah Rasulev”, *Muslims in Central Asia*, ed. Gross, Jo-Ann, Duke University Press/ Durham and London 1992, s. 125.

- Nakshband”, *EI*, Leiden-New York E. J. Brill 1993, c. VII, s. 933.

- “Nakshbandiyya”, *EI*, Leiden-New York E. J. Brill 1993, c. VII, s. 936.

- “Naqshbandiyya”, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York 1995, c. III, ss. 226-228.

- “Sadeddin Kaşgarî”, *EI*, ed. C. E. Bosworth, Leiden E. J. Brill 1995, c. VIII, s. 704.

- “Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşbendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Rasûlev”, *AÜİF Dergisi*, Ankara 1998, c. XXXVII, ss. 131-132.

Ali Behçet Efendi, *Risale-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1260.

Ali Kadri, *Risâle-i Bahâiyye*, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul trz.

Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., Beyrut 1986.

Alptekin, Turan, "Nakşıbendî Tarikatinde Zikir, Silsile, Rabıta ve Murâkabe Problemi", *Journal of Turkish Studies*, Harvard 1995 / 19, ss. 208-224.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991.

Âmulî, Abdullah Cevadi, *Kur'an'da Keramet*, çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Ansari, Sarah, *Sufi Saints and State Power The Pirs of Sind*, 1843-1947, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ankara 1998.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1987.

Arnold, T. W., "Halife", *İA*, c. V/I, s. 148.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1852.

Aşkar, Mustafa, *Niyazi-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

- *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

Atâî, Nev'îzâde, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâik: Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri*, Çağrı Yay. İstanbul 1989.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

- *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974.

- *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trz.

Atkinson, Rita L. v.d., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan, Arkadaş Yay., Ankara 1999.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", *Tasavvuf*, Ankara 2003, yıl 4, sayı 10, ss. 99-120.

Aykut, Said, "Yakub-ı Çerhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 359-363.

Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yay., İstanbul 1992.

Babür, *Babürnâme*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.

el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye fî Âdâbi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye*, (*Asfe'l-Mevârid* hamişinde), Matbaatu'l-İlmiyye, Kahire 1313.

Bala, Mirza, "Hemedân", *İA*, İstanbul 1977, c. V/1, ss. 422.

Baldick, Julian, *Mystical Islam-An Introduction to Sufîsm*, London 1989.

- Imaginary Muslims, *The Uwaysi Sufis of Central Asia*, I. B. Tauris, Publishers, London-New York 1993.

Ballentine, Rudolph, "Burun İşlevi ve Enerji", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 67.

Barlas, Cafer, *Kafkasya'da Özgürlük Mücadelesi,* İnsan Yay., İstanbul 1999.

Barthold, Wilhelm, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler,* Evkaf Matbaası, İstanbul 1927.

- *Turkistan Down to the Mongol Invasion*, Luzac and Company Ltd., Conton 1958.

- *Four Studies on The History of Central Asia*, trans. V. And T. Minorsky, Leiden E.J. Brill 1963.

- "Hisar", *İA*, Ankara 1978, c. V/1, s. 538.

- "Keş", *İA*, Ankara 1978, c. VI, s. 600.

- "Maveraünnehir", *İA*, Ankara 1978, c. VII, s. 408.

- *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmed Fuad Köprülü(açk.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. baskı, Ankara trz.

Bayur, Hikmet, *Hindistan Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1946.

Bennigsen, Alexandre - Lemercier, Chantal, *Sûfi ve Komiser*, *Rusya'da İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988.

Bennigsen, Alexandre, "Orta Asya'da Tarikatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, sayı 11, ss. 211-225.

Bereke, Abdulfettah Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 196-199.

Birand, Kâmran, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜİF Yay., Ankara 1954

- *İlkçağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1987.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1979.

Bouvat, L., "Uluğ Bey", *İA*, Ankara 1978, c. XIII, ss. 27-29.

Brent, Peter, *The Mongol Empire*, London 1976.

Brentjes, B., "Islamic Art in Central Asia Through the Centuries", *Arts; The Islamic World*, Spring-Summer 1987, c. IV, no. 3, ss. 102-104.

Brockelman, Carl, *GAL*, Leiden E. J. Brill 1949.

Browne, Edward, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956.

Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000.

Buehler, Arthur, -"The Naqshbandiyya Mujaddidiyya in India", *The Bulletin: The Henry Martin Institute of Islamic Studies*, July-December 1994, c. XIII, /3-4, s. 45.

-"The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asıan Legacy", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, ss. 202-229.

- *Sufi Heirs of the Prophet,* University of South Carolina Press, USA 1998.

el-Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buharî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

el-Buharî, Salahaddin b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn*, ed. kritik Halil İbrahim Sarıoğlu, Tevfik Sübhanî, Tahran 1371.

- *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddedü's-Sâlikîn*, çev. Süleyman İzzî, Bahriye Matbaası, İstanbul 1328.

Burckhard, Titus, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve kutsal Üzerine Denemeler*, İnsan Yay., İstanbul 1987.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzî Akyürek: Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi*, Bizim Büro Yay., Ankara 2000.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, haz. heyet, Damla Yay., İstanbul 1997.

- *Kitâbu'l-Hitab*, sadeleştiren İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul 1975.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872.

Can, Şefik, *Mesnevî Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, Ötüken Yay., İstanbul 1997.

Cebecioğlu, Ethem, "Hoca Ahmed Yesevî", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1993, c. XXXIV, s. 86-87.

- *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994.

- "Seyyid Şerif Cürcânî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 319-323.

- "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine-II", *İslam: Aylık Mecmua*, Mart, Nisan, Mayıs 1997. sayı 163, 164, 165.

- *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.

- *İmâm-ı Rabbânî ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999.

- "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar I", *AÜİF Dergisi*, Ankara 2001, c. XLII, s. 79.

- "Klasiklerimiz/VIII: el-Mektûbât", *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sayı 9, ss. 369-383.

Cehajic, Dzemal, "Sosyo-Political Aspects of the Naqshbandi Dervish Order in Bosnia and Herzegova and Yugoslavia Generally", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 662-668.

Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, AÜİF Yay. Ankara 1968.

Chittick, W. C, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.

- "Tasawwuf", *EI*, Leiden Brill 1999, c. X, s. 322.

Chodkiewicz, Michael, "Quelques des Techniques Spirituelles dans La Tariqa Naqshbandiyya", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 70-82.

Cilacı, Osman, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 529-531.

Clancy-Smith, Julia, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia 1800-1904)*, University of California Press, Berkeley, 1994.

Clavijo, "Embassy to Tamerlane 1403-1406", çev. Guy Le Strange, *The Islamic World in Foreign Travel Accounts*, ed. Fuat Sezgin, Publication fo the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1994.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz.

Çelebi, Âsaf Hâlet, "Mevlânâ'nın Edebî Hüviyeti", *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, ed. Vedat Genç, MEB Yay., İstanbul 1994, ss. 103-106.

Çelebioğlu, Amil, *Sultan Murat Devri (824-855/1421-1451) Mesnevîleri*, (Doçentlik Tezi), Atatürk Üniversitesi 1976.

Çerhî, Yakub b. Osman b. Mahmut b. Muhammet Gaznevî, Serrezî, - *Cemâliyye-Havrâiyye*, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî", Dâniş, ed. M. N. Ranchâ, c. 1, sayı 1, İslamabat 1985 (1364).

- *el-Ehâdîsü'l-Erba'ûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Bölümü, No: 1858, istinsah tarihi 971/1563.

- *Neynâme*, haz. Halilullah Halîlî, Tahran 1375.

- *Risâle-i Ünsiyye*, tash. Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Farisi İran u Pakistan, İslamabad 1983.

- *Risâle-i Ebdâliyye*, ed. Muhammed Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Farisî İran-Pakistan, İslamabat, 1978.

- *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpi-i Mevlânâ Yakub-ı Çerhî" Dâniş, ed. M. N. Ranchâ, c. 1, sayı 1, İslamabat, 1985 (1364).

- *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb*, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpi-i Mevlânâ Yakub-ı Çerhî" Dâniş, ed. M. N. Ranchâ, c. 1, sayı 1, İslamabat, 1985 (1364).

- *Tefsîr-i Ya'kub-ı Çerhî*, Süleymaniye Kütp., Nafiz Paşa Bölümü, no: 59.

- *Tefsîr-i Ya'kub-ı Çerhî*, İstanbul 1991.

Çoruh, Şinasi, *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul trz.

Dalgın, Nihat – Macit, Yunus, *Kültürümüzü Şekillendiren Hadisler: Metin, Kaynak ve Sıhhat Dereceleri*, Sönmez Matb., Samsun 1992.

Dara Şikuh, Muhammed el-Hanefî, Matbaatü Dami İkbale, *Sefînetü'l-Evliyâ*, İstanbul 1908.

ed-Darimî, Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Daryal, Ali Murat, *Dînî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1999.

Dermirayak, Kenan- Çögenli, Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995.

Dernika, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatu'n-Nakşbendiyye ve a'lâmuhâ,* Crûs Pres Yay., trz.

Develi, Hayati, *Ahmed Yesevî*, Şule Yay., İstanbul 1999.

Devletşah b. Bahtişah Semerkandî, *Tezkire-i Devletşah*, MEB Yay., İstanbul 1990.

Deweese, Devin, "The Mashâ'ikh-ı Turk and the Khojagan", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, ss. 181-207.

ed-Deylemî, Ebu Şuca Şiruye b. Şehredar, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Kitabi'l-Muharrec*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî Yay., Beyrut 1987.

Digby, Simon, "The Naqshbandis in the Deccan in the Late Seventeeth and Early Eighteenth Century", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, İstanbul 1990, s. 169.

Duncan, Shannon, *Şimdiki An Farkındalığı*, çev. Meltem Uzun, Kuraldışı Yay., İstanbul 2003.

ed-Düzcevî, Muhammed Zahid b. eş-Şeyh Hasan, *İrgamu'l-Merîd*, Tıpkıbasım 1919/1328-1989/1409.

Eaton, Richard Maxwell, *Sufîs of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufîs in Medieval India,* Princeton University Press, Princeton, 1978.

Ebu Davud Süleyman ibn el-Eş'as, *Sünen-i Ebî Davud*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ebu Hazzam, Enver Fuad, *Mu'cemu'l-Mustalâhâti's-Sufiyye*, thk. George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993.

Ebu Said Muhammed el-Hâdimî, *Risâletü't-Tarikati'n- Nakşbendiyye*, Milli Kütüphane Yz. A 1444.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", *İslamiyat*, Temmuz-Eylül 1999, c. 2, sayı 3, ss. 18-19.

Ekinci, Yusuf, *Hoca Ahmet Yesevî*, Ocak Yay., Ankara 1995.

Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Eraslan, Kemal, "Yesevî'nin Fakr-nâmesi", *TDED*, İstanbul 1977, c. XXII, ss. 45-120.

- "Ahmed Yesevî", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 189-190.

Ercilasun, A. Bican, "Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klâsikleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1985, c. I, ss. 198-216.

Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücud,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

- *Âhlâk Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya 2002.

Erden, Münire - Akman, Yasemin, *Eğitim Psikolojisi: Gelişim, Öğrenme, Öğretme*, Arkadaş Yay., Ankara 1997.

Ersoy, Arif, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları", *Ahmed-i Yesevî: Hayatı, Eserleri, Tesirleri,* Sehâ Neşr., İstanbul 1996, ss. 96-97.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, hzl. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Fatsa, Mehmet, *Tasavvufta Mekki Kolu*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2000.

Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Fischel, Walter J., *İbn Khaldun and Tamerlane*, University of California Press, Los Angeles 1952.

Fletcher, Joseph, "Çin'de İslam Tarikatları", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı 9, ss. 304-320.

- "The Naqshbandiyya and the Dhikr-i Arra", *Journal of Turkish Studies*, 1997/ I, ss. 113-119.

Foltz, Richard, "The Central Asian Naqshbandi Connections of the Mughal Emperors", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, ss. 229-230.

Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Edesos Yayınevi, Ankara 1991.

Freud, *Sigmund, Psikanaliz Üzerine*, çev. A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul 1991.

Fromm, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1995.

- *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1996.

- *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997.

- *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1998.

Furat, A. S., "Tirmizî", *İA*, c. XII/1, ss. 386-388.

el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Mısır trz.

Gencosman, M. Nuri, "Takdim Yazısı", *Baharistan*, MEB, İstanbul 1990.

Gilsenan, *Michael, Saint and Sufî in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1973.

Göde, Kemal, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Yetiştiği Türk Kültür Çevresi", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 151.

Gökberk, Macit*, Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.

- "Önsöz", *Mesnevî*, MEB Yay., İstanbul 1990.

- "Mevlânâ'nın Mesnevîsi", *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, ed. Vedat Genç, MEB Yay., İstanbul 1994.

- *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul 1997.

Graham, Tery, “Abû Sa‘îd ibn Abi’l-Khayr and the School of Khurâsân”, *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, Kanıqahı Nimatullahi Publications, London-NewYork 1993.

Grenard, Fernand, *Asya’nın Yükselişi ve Düşüşü*, MEB Yay., İstanbul 1992.

Gross, Jo Ann, *Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in The Late Timurid Period*, Ph. Dr. Dissertation, New York University, 1982.

- “The Economic Status of a Timurid Shaykh. A Matter of Conflict or Perception”, *Iranian Studies*, 1988, sayı 21, ss. 84-104.

- “Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority”, *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 109-121.

- “Farming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar”, *International Journal of Middle East Studies*, 1991, sayı 23, ss. 533-548.

- “Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja ‘Ubaydullah Ahrar,” *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London and New York, 1992.

- *Muslims in Central Asia*, Duke University Press/Durham and London 1992.

- “The Waqf of Khoja ‘Ubayd Allah Ahrar in Nineteenth Century Central Asia: A Preliminary Study of the Tsarist Record”, *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1997.

Gücduvânî, Abdulhâlık, *Makâmât-ı Yusuf-ı Hemedânî*, (*Tıbyânu Vesâili’l-Hakâik* içinde), Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi, nr. 432.

Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1984.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.

- “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta”, *MÜİF Dergisi*, İstanbul 1989-1992, sayı VII-X, s. 257.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998.

Gündüz, Ş.- Ünal, Y.- Sarıkçıoğlu, E., *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay., Ankara 1996.

Güner, İnal, *Türk Minyatür Sanatı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995.

Güngör, Erol, *Tarihte Türkler,* Ötüken Yay., İstanbul 1995.

- *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995.

Güngör, Mevlüt, "Begavî, Ferrâ", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 340-341.

Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri,* İnsan Yay., İstanbul 1999.

Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ yay., Ankara 1988.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Güzel, Abdurrahman, "Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâmesi ile Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât'ı Arasındaki Benzerlikler", *Ahmed-i Yesevî: Hayatı, Eserleri, Tesirleri,* Sehâ Neşriyat, İstanbul 1996, ss. 335-351.

Habib, Madelain, "Some Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World*, January 1969, c. LIX, No 1, ss. 40-41.

Hafız Mehmet, *Silsiletü'z-Zeheb*, Süleymaniye Kütüp. Fatih Böl. No: 51310.

Haider, Mansura, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı(XIV-XV. Yüzyıllar)", çev. Ekrem Memiş, *Türk Kültürü*, Ekim 1984, sayı 258, ss. 621-626.

Hakîm, Seyyid Emînü'd-Dîn Ahmed, *Sûfiyye-i Nakşbend*, Makbul Akademi, Lahor 1987.

Hakim, Suade*, el-Mu'cemu's-Sufî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, nşr. Daru Nedre, Beyrut 1981.

Haksever, Ahmet Cahid, *Son Dönem Osmanlı Mevlevîlerinden Ahmet Remzi Akyürek*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.

- "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl 3, c. III, sayı 5, 2004/1, ss. 103-126.

Halil, Muhammed İbrahim, "Mevlânâ Ya'kub-ı Çerhî", *Âryânâ*, 1322/1943, c. II, sayı 2, s. 11.

el-Hamevî, Yakut, Ebu Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, thk. Ferid Abdulaziz Cündî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1990.

el-Hânî, Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye*, İstanbul 1303.

Haq, Muhammad Muzzammil, Some *Aspects of The Principal Sufi Orders in India*, Islamic Foundation Bangladesh, Dakka 1985.

Harîrîzâde M. Kemaleddin, *Tıbyânu Vesâili'l-Hakâik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâik*, Milli Kütüphane Mikrofilm Arşivi, No: C 441.

el-Hatîb, Es'ad, *Sûfîler ve Aksiyon*, İnsan Yay., İstanbul 1999.

Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadele Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1995.

Hayyampur, Abdurresul, *Ferheng-i Suhanveran*, Şirket-i Sehami, Tebriz 1961.

Hazînî, Ahmed b. Mahmud, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihar*, İSAM (mikrofilm) 922.977/AHM.

- *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihar,* thk. Cihan Okuyucu, Erciyes Üniv. Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri 1995.

Hemedânî, Yusuf b. Eyyüb, *Rutbetü'l-Hayât*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

- *Makamât-ı Yusuf-ı Hemedânî*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay. İstanbul 1998.

Herevî, Ebu İsmail, *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, Kum 1989, Kum 1989.

Hewitt, James, *Meditasyon*, çev. Rezan Süer, Akaşa Yay., İstanbul 1994.

Hey'et, Cevad, *Türklerin Tarih ve Ferhengine Bir Bakış*, Tahran 1365.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebu Bekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid,* Müessesetü'l-Maarif Yay., Beyrut 1986.

Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, İstanbul 1318.

Hoffer, Ericc, *Kesin İnançlılar*, çev. Erkıl Günur, İstanbul 1993.

Hökelekli, Hayati, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürit İlişkileri ve Yunus Emre-Tapduk Emre", *Hareket*, Mart 1981, ss. 36-42.

- *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993.

Huart, Cl., "Horasan", *İA*, Ankara 1978, c. V, s. 560.

Hücvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Kahire 1994.

- *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

el-Isfehânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1407/1987.

Izutsu, Toshihiko, "Aynu'l-Kudat Hemedânî'nin Düşüncesinde Mistisizm ve Çok-Anlamlılık Problemi", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Anka Yay., İstanbul 2001,ss. 116-117.

İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988.

İbn Arrâk, Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şeri'ati'l-Merfû'a ani'ş-Şenî'ati'l-Mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Mektebetü'l-Kahire Yay., Beyrut 1981.

İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984.

İbn Hallikân, Ebu'l-abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayatü'l-Â'yân ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, Beyrut 1978.

İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., Beyrut 1980.

İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1992.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1990.

İmam-ı Rabbânî, *Ahmed-i Faruk-ı Serhendî, Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz.

İnayet Han, Pir Vilayet, "C. G. Jung ve Sufizm", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf,* çev. K. Yazıcı-R. Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 41-62.

el-Hânî, Abdulmecid Muhammed, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâik-i Ecillâi'n-Nakşbendiyye*, 1306.

İsmail el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Daru'l-fikr, Beyrut 1982.

Jacobi, Jolande, *C. G. Jung Psikolojisi*, çev. Mehmet Arap, İlhan Yay., İstanbul 2002.

Jordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, çev. Allan Yalçıner, İstanbul 1994.

Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Kadkani, Shafi'î, "Persian Literature from the Time of Jami to the Present Day", *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden 1981, ss. 136-140.

Kafalı, Mustafa, "Timur", *İA*, Ankara 1978, c. XII/I, ss. 336-346.

- "Ahmet Yesevî, Yaşadığı Devir ve Onu Yetiştiren Çevre", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 167.

Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücud*, sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 1994.

Kanar, Mehmet, *Büyük Sözlük: Farsça-Türkçe*, Birim Yay., İstanbul 1998.

Kandemir, M. Yaşar, "Kırk Hadis", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 467-469.

Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,* Dergâh Yay., İstanbul 2003.

Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yay., Bursa 1990.

- "Sûfîlerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-91.

- *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* Dergâh Yay., İstanbul 1995.

- "Abdullah-ı İlâhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1995, c. VII, ss. 455-467.

- *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yay., İstanbul 2002.

- "Emir Buhârî", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, ss. 125-126.

- "Abdullah-ı İlâhî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, ss. 110-112 (Hamid Algar ile beraber)

Karadaş, Cağfer, "Sufî İtikadının Dönemleri", *Marife*, 2001, sayı 2, ss. 59-71.

Karahan, Abdulkadir, "Kırk Hadis-Türk Edebiyatı", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 470-473.

Kâşânî, Kemaleddin Abdurrezzak b. Ahmet, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, Dımaşk 1995.

Kazvînî, Muhammed b. Hüseyin, *Silsile-i Hâcegân-ı Nakşbendiyye*, terc. Mustafa b. Hayreddin, Süleymaniye Kütp. Hüsrev Paşa, No: 4/8.

Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buharî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Şam 1986.

el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Mustatrafe (Hadis Literatürü),* çev. Yusuf Özbek, İz Yay., İstanbul 1994.

Khan, Kabir Ahmad, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sihrindî", *Muslim World,* Leicester 1992, c. XII, no: 2, ss. 65-70.

Khan, Sufi Inayat, *Müzik: İnsan ve Evren Arasındaki Köprü*, Arıtan Yay., İstanbul 1994.

Kılavuz, M. Akif, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss. 209-252.

Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin b. Arabî’de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibü’l-Vücûd*, MÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.

- *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası,* İnsan Yay., İstanbul 2004.

Kılıç, Sadık, *İslam’da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Kiyanî, Muhsin, *Tarih-i Hankâh-i der İran*, Kitabhane-i Tahuri, Tahran 1990.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism*, Brill Leiden 2000.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977.

Komisyon, *Fihrist-i Kitaphâ-yı Çâpi-i Fârisî Ber Haseb-i Esâmî*, Ministry of Culture Higher, tahk. Muşar Hanbaba, Tahran trz.

Komisyon, “Hoca”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, ss. 186-187.

Komisyon, “Neden Nefes?”, (Takdim Yazısı), *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 23-43.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1990.

Köle, Bekir, *Zeynüddin-i Hafî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasaya’l-kudsiyye Adlı Eserinin Tahkiki,* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Ankara 2001.

Köprülü, Fuad, *Influence du Chamanisme Turco Mongol sur les Ordres*, Zellitch Press, İstanbul 1929.

- “Ahmed Yesevî”, *İA*, İstanbul 1978, c. I, s. 211.

- “Hâce” *İA*, İstanbul 1978, c. V/I, ss. 20-24.

- *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981.

Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru’l-Velâye*, çev. Ali Yılmaz, Federal Almanya Berlin Devlet Kütüphanesi, No: 1683.

Kufralı, Kasım, *Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949.

- "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonra Nakşbendi Muhiti", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1949, c. III, sayı 1-2, s. 130.

-"Gucduvani", *İA*, İstanbul 1977, c. IV, ss. 820-821.

Kurban, İklil, *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti,* TTK Yay., Ankara 1992.

Kurnaz, Cemâl-Tatçı, Mustafa, *İstanbul'da Buharalı Bir Mutasavvıf, Emir Buharî,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Maruf Zerrîk – Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000.

Kübrâ, Necmüddin, *Risâle ile'l-Hâim, (Tasavvufî Hayat İçinde)*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

Küçük, Osman Nuri, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 3, sayı 9, 2002.

Lahorî, Gulam Server, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, Mektebe-i Nebeviyye, Gencbahş-Lahor 1994.

Le Gall, Dina, *The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Princeton University 1992.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri,* çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Ludmila, Choyr, "Central Asia's Tajiks", *State, Religion and Society in Central Asia,* ed. Vitaly Naumkin, 1993, s. 247.

Mahmutoğlu, M. N., *Doğu Türkistan*, Gökhun Öndin Eğitim Vakfı Yay., trz.

Mala, Babs, “The Sufî Convent and Its Social Significance in the Medieval Period of Islam”, *Islamic Culture*, Hyderabad-India, January 1977, c. LI, No: I, ss. 31-37.

Malcolm, John, *History of Persia*, London 1815.

Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Manneh, Butrus Abu, *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, Die Welt des Islams XXII, 1982, Published 1984.

Manouchi, Signor, *History of The Mongol Dynasty in India*, Sreenath Banorjee, Bhowanipore 1908.

Manz, Beatrice Forbes, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge University Press, Cambridge trz.

Marçais, Georges, “Ribat”, *İA*, Ankara 1978, c. IX, s. 734.

Martin, B. G., Sömürgeciliğe Karşı Afrika’da Sûfî Direniş, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988.

Maslow, Abraham H., *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996.

Maucorps, P., *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi*, çev. Semlin Evrim, Anıl Yay., İstanbul 1958.

McChesney, Robert D., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

Mecdî Mehmet Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik-Şakâik-i Nu’mâniye ve Zeyilleri*, hzl. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Meier, Fritz, *Zwei Abhandlungen Über die Naqsbandiyya*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu’l-Kulûb fî Mu‘âmeleti’l-Mahbûb*, Mısır 1306.

Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadoluda Hâlidîlik*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hace Ubeydullah Ahrâr*, Beyazıt Devlet Kütüp. Beyazıt Bölümü, No: 3624.

Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât*, İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1996.

Morrison, George, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, E. J. Brill, Leiden 1981.

Muhammed el-Kâdî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 2830.

Muhammed Emin el-Kürdî, *el-Mevâhibü'sermediyye fî menakıbı'n-nakşbendiyye*, İstanbul trz.

Muhammed Emin Tokâdî, *Tuhfetu't-tullâb li-hidâyeti'l-ahbâb*, Milli Kütüp. Yz. A 2679.

Muhammed Esad Sahibzâde el-Osmânî, *Kitabu buğyeti'l-vâcid fî mektûbât-i Mevlânâ Halid,* Matbaa-i Terakkî, Şam 1334.

Muhammed Tâlib, Ebu'l-Abbâs b. Tâceddin Hasan Hâce, *Matlabu't-Tâlibîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 80'den Çilehane İlmî Araştırmalar No:5049

Mustevfî, Hamdullah, *Kitab-ı Tarih-i Güzîde*, Daru's-Saltanat, London 1910.

el-Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-kadir şerhu'l-câmi'i's-sagîr*, Daru'l-Ma'rife Yay., Beyrut trz.

Müslim b. el-Haccâc, İmam Ebu'l-Hüseyin, *Sahih-i Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Nabi, Mohammad Noor, "The Conception of God as Understood by The Early Muslim Mystics of India", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, October 1965, c. III, No. 4, s. 294.

Ahmed b. Abdullah en-Nâsih, *Lübedü'l-Âsâr,* İstanbul 1296.

Nefisî, Said, "Ghudjduwânî, Khâdja 'Abd al-Khâlık b. 'Abd al-Djamîl", *EI*, Leiden E. J. Brill 1965, c. II, s. 1077-78.

- *Tarih-i Nazm u Neşr der İran der Zebân-ı Fârisî*, Tahran 1363/1984.

Nevâyî, Ali Şir, *Nesâyimü'l-mahhabbe min Şemâyimi'l-fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 2654, İstanbul 1979.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Boks, New York 1975.

Nizami, Khalıq Ahmad, "Early Indo-Muslim Mystics and Their Attitude Towards the State", *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan 1948, c. XXII, s. 389.

- "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, January 1965, c. XXXIX, No: I, ss. 42-43.

- "Abd-al-Kâleq Gojdovânî", *EIr*, ed. Ehsan Yarshater, Doutledge&Kegan Paul, London 1985, c. I, s. 120.

- "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, ed. by Seyyet Hossein Nasr, New York 1991, ss. 163-173.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, Dergâh Yay., İstanbul 1982.

- "Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 299.

- "Osmanlılar'da Din ve Düşünce Tarihi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, c. II., s. 133.

Okuyucu, Cihan, "Mukaddime", *Cevâhirü'l-Ebrâr*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens., Kayseri 1995.

Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar*, TDV. Yay., Ankara 1992.

Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

Ornstein, Robert E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978.

Ögke, Ahmet, *Kuran'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniyye*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

- *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sufîler; Devlet ve Ulemâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Özcan, Ali, *Hicrî Birinci Asırda Zühd Hareketini Doğuran Âmiller*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2000.

Özköse, Kadir, *Muhammed Senûsî, Hayatı, Eserleri, Hareketi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

- *Sûfî Davetten Devlete*, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, Hayat Yay., 1964.

Prasad, Ishwari, *A Short History of Muslim Rule in India*, The Indian Press, Allahabad trz.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* MEB Yay., Ankara 1971.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

Palmer, Martin, *Yin ve Yang,* çev. Nafiz Güder, Dharma Yay., İstanbul 2000.

Parladır, Selâhattin, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 531-533.

Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-hitâb: Tevhide Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988.

- *Risâle-i Kudsiyye*, çev. Abdullah Salâhi-i Uşşâkî, Ali Kadri neşr., İstanbul 1323.

Pezdevî, İmam Ebû Yûsuf Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988.

Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996.

Quelquejay, Chantal Lemercier, "Kuzey Kafkasya'da Tarikatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, sayı 11, sayı 11, ss. 226-242.

Rafıqi, Abdul Qaıyum, *Sufism in Kashmir from The Fourteenth to The Sixteenth Century*, Bharatiya Publishing House, Varanasi India trz.

Rama, Swami, "Prana Bilimi", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, ss. 82-115.

Ranchâ, Muhammed Nezir, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, Merkez-i Tahkikât-ı Farisî İran-Pakistan, İslamabat, 1978, ss. I-XXX.

- "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kub-ı Çerhî", *Dâniş*, İslamabat 1354 (1985), c. 1, sayı 1, ss. 13-45.

Rasonyi, Lakzo, *Tarihte Türklük*, Türk kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1993.

Razî, Emin Ahmed, *Heft İklîm*, tash. Cevad Fazıl, Kitâb-furûşî-i Ali Ekber Ulemî, Tahran trz.

Riyâhî, Muhammed Emin, "Önsöz", (*Hayat Nedir* içinde), çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, ss. 11-13.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas Muhammed, *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 1978.

Roemer, Hans R., "Timurlular", *İA*, Ankara 1978, c. XII/I, ss. 347-349.

Rogers, J. M., "Ahrâr", *EIr*, London 1985, c. I, ss. 667-669.

Roux, Jean-Paul, *Türklerin Tarihi*, çev. Galip Üstün, Milliyet Yay., İstanbul 1995.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Fîhi mâ-Fîh*, çeviri ve tahlil Abdulbâkî Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959.

- *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1990.

Ruspoli, Stephane, "Reflexions Sur La Voie Spirituelle des Naqshbandi", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 95-98.

Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliye: Tasavvuf Terimleri*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998.

Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahâtu Ayni'l-Hayât*, ter. Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı).

Sami, Abdurrahman, *Mi'yâru'l-evliyâ*, çev. Ahmet Remzi Akyürek, İstanbul 1339.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288.

Sarıoğlu, Halil İbrahim, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn,* Tahran 1371, ss. 8-25.

Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk (Existentialisme),* çev. Asım Bezirci, Say Yay., İstanbul 1996.

- *Özgür Olmak*, çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998.

Sayar, Kemal, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Sayılı, Aydın, *Uluğ bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasuddin-i Kâşî'nin Mektubu*, TTK Yay., Ankara 1960.

Schacht, Joseph, "Şeriat", *İA*, c. V, ss. 100-101.

Schimmel, Annemarie, "Foreword", *Sufi Heirs of the Prophet*, University of South Carolina Press, USA 1998.

- *Tasavvufun Boyutları*, çev. Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İstanbul 2000.

Seferoğlu, Ş. - Müderrisoğlu, A., *Türk Devletleri Tarihi*, Azerbaycan Kültür Derneği Yay., Ankara 1986.

es-Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, *el-Makâsıdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman, Beyrut 1994.

Selvaraşan-Yesudian, *Yoga; Çok Yaşamanın Sırrı*, İstanbul 1972.

Selvi, Dilaver, *İslam'da Velâyet ve Keramet*, Umran Yay., İstanbul 1990.

Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî, *el-Ensab*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani, Beyrut 1980.

Semerkandî, Muhammed Kadî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve tezkiretü's-sıddîkîn*, Süleymaniye Kütp., Hacı Mahmud Efendi Böl., no 2830.

Seyyit Ahmed Rifat, *Mir'âtu'l-Makâsıd fî Def'i'l-Mefâsid*, İbrahim Efendi Matb., İstanbul 1293.

Shaffer, Jerome A., *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991.

Sıddıque, Abu Bakr, "Mektûbât Imâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies*, İslamabad 1989, c. XXVIII, sayı 2, ss. 139-157.

Sobieroj, Florian, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *UÜİF Dergisi*, Bursa 2001, c. X, sayı 1, ss. 273-296.

Spuler, Bertold, "The Mongol Period", *The Muslim World-A Historical Survey*, trans. F. R. C. Bagley, Leiden E. J. Brill 1960, Part II, ss. 64-76, 236.

- "Central Asia in The Mongol and Timurid Periods", *EIr*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. V, ss. 173-174.

Storey, C. A., *Persian Literature: A Bio Bibliographical Survey*, London, 1971.

Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960.

es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabuddin Ömer, *'Avârifü'l-Ma'ârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990.

es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tah. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1406/1986.

Sürmeli, Mehmet, "Kur'an-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sayı 9, ss. 305-306.

eş-Şa'rânî, Abdullvehhâb, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Mısır 1355.

Şerif, Muzaffer- Şerif, Carolyn W., *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996.

eş-Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Daru'l-Endelus, Beyrut 1982.

Şirâzî, Muhammed Ma'sum, *Tarâiku'l-Hakâik*, tash. Muhammed Ca'fer Mahcûb, Kitabhâne-i Senâî, Tahran 1339.

Şusud, Hasan Lütfi, *İslam Tasavvufunda Hâcegân Hanedânı*, İstanbul 1958.

Şükûn, Ziya, *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziyâ*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1984.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Cami'u'l-Beyân fî Te'vîlil'l-Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Tabîbî, Abdulhakim, *Tarih-i Muhtasar-ı Herat der Asr-ı Timuriyân*, Tahran 1368.

et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991.

Tagore, Rabindranath, *Sâdhanâ: Yaşamın Kavranışı*, çev. İbrahim Şener-Çiğdem Öndem, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000.

Tahralı, Mustafa "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Takdim Yazısı), Dergâh Yay., İstanbul 1987, c. I, ss. XLVIII-XLIX.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ankara 1963.

Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Dîvanı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

Tatlısu, Ali Osman, *el-Esmâ'ü'l-Hüsnâ Şerhi*, Diyanet İşl. Başk. Yay., Ank. 1963.

et-Tebrizî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb, *Mişkâtu'l-Mesâbîh*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1991.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Keşşafu Istılâhati'l-Fünûn*, Daru sadr, Beyrut trz.

ter Haar, Johan G. J., "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshabandî Order", *The legacy of Medieval Persian Sufism*, edit. Leonard Lewisohn, London-New York, 1992.

- “Nakşbendiyye’de Manevî Rehberliğin Önemi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ahmet Cahid Haksever, yıl 3, sayı 9, Temmuz-Aralık 2002, ss. 385-392.

- “The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sihrindî”, *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı 3, ss. 41-43.

- “The Naqshabandî Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi”, *Naqshbandis: Historical Development and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, edit. Marc Gaborieau, Alxandre Popovic, Thierry Zarcone, Paris İstanbul 1990, s. 85.

Tevekkülî, Muhammed Nurbahş, *Tezkire-i Meşâyıh-ı Nakşbendiyye*, Gücerat trz.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, *Sünen-i Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Togan, A. Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarihi*, Millet Matbaası, İstanbul 1912.

- “Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşbend”, *Necati Lügal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968, ss. 775-778.

- “Câmî”, *İA*, c. III, s. 16.

- *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi,* Batı ve Kuzey Türkistan, İstanbul 1981, c. I, ss. 81-104.

- *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1981.

Togan, Isenbike, “Chinese Turkistan under the Khojas”, *EIr*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. V, s. 475.

- “Islam in Changing Society-The Khojas of Earstern Turkistan”, *Muslims in Central Asia*, ed. Jo-Ann Gross, London 1992, ss. 137-138.

- “The Khafi, Jahri Controversy in Central Asia Revisited”, *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, s. 17, İstanbul 1997, s. 17-32.

Tolstoy, L. N., *Hayat Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmed Midhat Rifatof, sadeleştiren Murat Çiftkaya-Selcan Selçuk, Furkan Yay., İstanbul 1994.

Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 404.

Topçu, Nurettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend; Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London-New York 1973.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' (İslam Tasavvufu)*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, AltınolukYay., İstanbul 1996.

Türer, Osman, "Türk Dünyasında İslam'ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sufi Tarikatlar ve Yesevi'nin Rolü", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, ss. 363-364.

- "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği", *İslâmî Araştırmalar*, Mayıs 1988, c. II, sayı 7, ss. 57-67.

- *Tasavvuf Tarihi*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1995.

- "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Ahmed-i Yesevî:Hayatı, Eserleri, Tesirleri,* Sehâ Neşriyat, İstanbul 1996, ss. 224-228.

- "Latife", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 110.

- "Letâif-i Hamse", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 143.

Uludağ, Süleyman, *İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975.

- "Bâyezid-i Bistâmî", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 239-241.

- "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 535-536.

- *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul 1994.

-*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya 2001.

Uysal, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum*, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri, İFAV Yay., İstanbul 1996.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara 1984.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yay., Ankara 1968.

Vassâf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, Süleymaniye Yazma Bağışlar 2305-2369, Mikrofilm Arşiv No: 2754.

Vaughn-Lee, Llewellyn, "Bir Sûfî Geleneğinde Rüya Çalışması", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd., çev. K. Yazıcı-R. Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 136.

Veled, Sultan, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yay., Ankara 1966.

Velî, Hacı Bektâş-ı, *Makâlât*, haz. Esat Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.

Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, EÜ Yay., Kayseri 1994.

Vicdânî, Sâdık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Melametiyye Silsile-namesi*, İstanbul 1338.

Viladimirtsov, B. Y., *Moğolların İçtimaî Teşkilatı*, çev. Abdulkadir İnan, TTK Yay., Ankara 1987.

Walters, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Wambery, Arminus, *Travels in Central Asia*, New York, 1865.

Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Yakıt, İsmail, "Hoca Ahmed-i Yesevi ve Türk Düşünce tarihindeki Yeri", *Ahmed-i Yesevî:Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1996, ss. 76-79.

Yaltkaya, Korkut, *Beyin ve Zaman*, Palme Yay., Ankara 1997.

Yaltkaya, M. Şerafettin, *Eski Türk Ananelerinin Bazı Dînî Müesseselere Tesiri*, Devlet Basımevi, İstanbul 1937.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Yazıcı, Tahsin, “Nakşband, Bahâ’al-Din Muhamed b. Muhammed al-Buhârî”, *İA*, İstanbul 1964, c. IX, ss. 52-54.

- “Ebû Said-i Ebü’l-Hayr”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 220-222.

- “Hemedan”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 184.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979.

Yezdî, Şerefüddin Ali, *Zafernâme*, Tahran 1336.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

Yılmaz, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayi; Hayatı, Eserleri, Tarikatı,* Erkam Yay., İstanbul 1990.

- *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİV Yay., İstanbul 1990.

-*Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

- *Altın Silsile*, Erkam Yay., İstanbul 1994.

- “Ebû Ali Fârmedî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 27-29.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, OSAV Yay., İstanbul 2001.

Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996.

Zakir Şükrü, *Silsilenâme-i Aliye-i Meşâyıh-ı Sufiyye*, Hacı Selim Ağa Kütp., Hüdayi Böl., nr. 1098.

Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmet b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, neşr. Daru'l-Kalem, Beyrut trz.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyunü'l-Egâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Mushaf, Kahire 1977.